

# **Die Noahgeschichte in rabbinischer Literatur und bei Koraninterpreten**

vorgelegt von

**Husam Aly**

**aus Ägypten**

**Erster Gutachter: Prof. Dr. Michael Brocke** (Jüdische Studien)

**Zweite Gutachter: Prof. Dr. H.H. Biesterfeldt** (Seminar für Orientalistik)

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen als Dissertation zum Dr. Phil. angenommen.

Tag der mündlichen Prüfung 4.6.2007

# **Gewidmet meinem Bruder**

Mohy el-Din Aly

## **Dankwort**

Hiermit möchte ich allen, die mir bei der Anfertigung dieser Arbeit wissenschaftlich und persönlich zur Seite standen, herzlich danken.

Vor allem bin ich meinem Betreuer Herrn Prof. Dr. Michael Brocke für seine Förderung dieser Arbeit sehr dankbar. Ich bedanke mich ebenfalls bei Herrn Prof. Dr. H. H. Biesterfeldt (Ruhr-Universität) für seine Begutachtung der Arbeit. Zu tiefstem Dank bin ich meinem Bruder Dr. Mohy el-Din Aly (Al-Azhar Universität Kairo) verpflichtet. Er stand mir stets mit Rat und Tat zur Seite, bis diese Arbeit zustande kam. Auch Herrn Prof. Dr. Hans Zirker danke ich für seine mir sehr bedeutsamen und nützlichen Urteile über den ersten Entwurf des islamischen Teiles meiner Doktorarbeit. Bei Frau Prof. Dr. Dagmar Börner-Klein (Uni. Düsseldorf) möchte ich für ihre wissenschaftlichen Ratschläge in der ersten Phase der Arbeit bedanken.

Ich danke ebenfalls herzlichst Herr Thomas Vieth (Literat), Björn Bentlage (Magiestrand an die Ruhr-Universität) und Frau Mona Mahmud, der Oberassistent an der Abteilung für Germanistik (Uni. Kairo), für ihren umsichtigen Rat und geduldige Hilfe.

Meiner Ehefrau Alia Hammam, meiner Tochter Ruhm, die sich trotz allem Heimweh und der Finanzierungsschwierigkeiten dafür entschieden haben, mich nach Deutschland zu begleiten, bin ich dankbar.

Ich danke ebenfalls recht herzlich Frau Christel Valdés (Buchhalterin bei der Firma Kloeckner Stahl- und Metallhandel GmbH in Duisburg), Frau Anna Ourraouii, Herr Mohamed Kadry Khalil (Menia Uni., Ägypten), Herr Mohamed. el-Sayed (Magiestrand an der Ruhr-Universität), Mohamed Lemine Ould M. el-Hassan (aus Mauretanien), Herr Yahya El-Idrissi (aus Marokko), Chiekh Ould El-Araby (aus Mauretanien), Dr. Rida Hamed (Al-Azhar Universität Kairo), El-Huosain Atigh (Student aus Mauretanien), Herr Mohammad Abd el-Megid (ägyptische Geschäftsmann), Herr Sayed Siam (Islamische Gemeinde Mülheim), Dr. Ahmed Hasan Herr (Menia Uni., Ägypten), Galal Saliman, Herr Asem Galal (Ruhr-Universität), Herr Dr. Haris Schuman (Al-Azhar Universität Kairo) Herr Mohammad Altous (Doktorand an die Uni. Duisburg-Essen) und Ahmed el-Faizy (Absolvent der Uni- Duisburg - Essen) für die psychische Unterstützung und die freundliche Nachbarschaft, die sie mir während meines Deutschlandesaufenthaltes entgegengebracht haben.

Husam el-Din Aly

<b>0</b>	<b>Einführung</b>	
0.1	Arbeitsziel	
0.2	Arbeitsmethode und –aufbau	
	<b>Teil I</b>	
	<b>Die Auseinandersetzung der Rabbinen mit der Noahgeschichte</b>	
<b>1</b>	<b>Zur Auswahl und Bewertung der Quellen</b>	
1.1	Verhältnis ausgewählter rabbinischer Werke zur Bibel	
1.2	Die Rabbinen und die Auslegungsregeln	
1.2.1	Innerbiblische Auslegung als Auslegungsregel in den rabbinischen Werken	
1.2.1.1	Das Buch Hiob als Hilfsmittel bei der innerbiblischen Auslegung der Noahgeschichte	
1.2.1.2	Peticha als Form der innerbiblischen Auslegung in Genesis Rabba	
1.3	Sprache der Bibel als Faktor bei der Auslegung in der rabbinischen Literatur	
<b>2</b>	<b>Die ausgewählten rabbinischen Werke zur biblischen Noahgeschichte</b>	
2.1	Noah und die Sintflutgeneration	
2.1.1	Zu Gen 5: 29, 32 und 6: 8,9 „Noahs Name, Alter und Eigenschaften“	
2.1.1.1	Zu Gen 5: 29 „Noahs Name“	
2.1.1.2	Zu Gen 5: 32 „Noahs Alter vor der Sintflut“	
2.1.1.3	Zu Gen 6: 8,9 und 7: 1 „Noahs Eigenschaften“	
2.1.2	Zu Gen 6: 1,2,, 4-6, 11, 12 „Ursache der Sintflut“	
2.1.2.1	Zu Gen 6:1,2,4: „Gottes Söhne und die Menschentöchter“	
2.1.2.2	Zu Gen 6: 4-6,11,12 „Bosheit der Sintflutgeneration“	
2.1.3	Zu Gen 6: 3,7,13,17 und 7: 4 „Gottes Beschluss zur Verkürzung der Lebensjahre der Menschen und zur Vernichtung der Erde“	
2.1.4	Zu Gen 6:18 „Gottes Bund mit Noah vor der Sintflut“	
2.2	Noahs Arche	
2.2.1	Zu Gen 6: 14-16 „Bau der Arche“	
2.2.2	Zu Gen 6: 19-21, 7: 2,3,15 und zu dem ersten Versteil Gen 7: 16 „Beladen der Arche“	
2.2.3	Zu dem letzten Versteil der Gen 7: 16 „Und der Herr schloss hinter ihm zu“	
2.3	Das Sintflutereignis	
2.3.1	Zu Gen 7: 6, 10-12, 17-24 „Kommen der Sintflut“	
2.3.2	Zu Gen 8: 1-14 „Ende der Sintflut“	
2.3.3	Zu Gen 8: 15-22 „Ausstieg aus der Arche und Darbringung von Brandopfern“	
2.4	Zu Gen 9: 1-17 „Gottes Bund mit Noah nach der Sintflut“	
2.5	Zu Gen 9: 18-27 „Noah als Weinbauer, sein Fluch und sein Segen“	
	<b>Teil II</b>	
	<b>Die Auseinandersetzung der Koraninterpreten mit der Noahgeschichte</b>	
<b>3</b>	<b>Zur Auswahl und Bewertung der Quellen</b>	
3.1	Koran und autoritative Sammlungen als Regeln für die Koraninterpretation der ausgewählten Interpreten	
3.1.1	Innerkoranische Auslegung	
3.1.2	Propheten- und Prophetengefährtenüberlieferung	

3.1.2.1	Ausgewählte Koraninterpreten und die <i>isnād</i> -Ketten
3.1.2.2	Ausgewählte Koraninterpreten und <i>Israiliyyāt</i>
3.2	Regeln der arabischen Sprache als Auslegungsmittel bei den ausgewählten Quellen
3.2.1	Koranische Sprache zwischen <i>mutašābihāt</i> und <i>muḥkamāt</i>
3.2.1.1	Anthropomorphistische Koranverse als Beispiel für die <i>mutašābihāt</i> und Methoden der ausgewählten Koraninterpreten
<b>4</b>	<b>Die ausgewählten Koraninterpreten zur koranischen Noahgeschichte</b>
4.1	Noahs Aufruf: Gegenstand und Instrumente
4.1.1	Zu 71: 1-3: „Gegenstand des Aufrufs Noahs“
4.1.2	Zu 71: 4, 10-12 „Aufruf Noahs und Verse der Verheißung“
4.1.2.1	Zum ersten Teil des Verses 71: 4 „Gottesvergebung“
4.1.2.2	Zum letzten Teil des Verses 71: 4 „Aufschub des Todes“
4.1.2.3	Zu 71: 10-12 „Herabsendung von Regen und Vermehrung von Vermögen und Kindern“
4.1.3	Zu 71: 14-18 „Aufmerksammachung auf Gottes Geschöpfe“
4.2	Haltung der Landsleute Noahs gegenüber seinem Aufruf
4.2.1	Zu 71: 6, 21-24
4.2.1.1	Zu 71: 6
4.2.1.2	Zu 71: 21, 22
4.2.1.3	Zu 71: 23, 24
4.2.1.3.1	Die Frage des Götzendienstes
4.2.1.3.2	Die Götzennamen
4.2.2	Zu 11: 27-34
4.2.2.1	Zu 11: 27
4.2.2.2	Zu 11: 29-30
4.2.2.3	Zu 11:31
4.2.2.4	Zu 11: 32-34
4.3	Über die Verzweiflung Noahs berichtenden Versen
4.3.1	Zu 11: 28
4.3.2	Zu 71: 24
4.3.3	Zu 71: 26, 27 und 28
4.4	Noahs Gebet für seine gläubigen Landsleute (Vers 71: 28)
4.5	Die Verse über das Sintflutereignis (11: 37-48 und 71: 25)
4.5.1	Zu 11: 37 und zum ersten Versteil 11: 38 „Bau und Beschreibung der Arche“
4.5.2	Zu 11: 38, 39 „Spott der Ungläubigen über den Bau der Arche“
4.5.3	Zum ersten Versteil 11: 40 „Anzeichen für das Herannahen der Sintflut“
4.5.4	Zum letzten Versteil 11: 40 „Befehl zum Beladen der Arche“
4.5.5	Zu 11: 41 „der Befehl zum Besteigen der Arche“
4.5.6	Zu 11: 42, 43, 45- 47 „Noah und sein Sohn“
4.5.7	Zu 11: 44, 48 „Ende der Sintflut“
4.5.8	Zu 71: 25 „Schicksal der Gegner Noahs“

	<b>Teil III</b>	
	<b>Schlusskapitel, Literaturverzeichnis, Abkürzungen und Anhang</b>	
<b>5</b>	<b>Vergleichender Ausblick zwischen den ausgewählten rabbinischen Werken und den Koraninterpretationen</b>	
5.1	Logik der ausgewählten Werke bei der Interpretation	
5.2	Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede in den Äußerungen der ausgewählten Werke zur Noahgeschichte	
5.2.1	Die Darstellung Noahs	
5.2.1.1	Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten	
5.2.1.2	Unterschiede	
5.2.2	In Bezug auf die Sintflutgeneration	
5.2.2.1	Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten	
5.2.2.2	Unterschiede	
5.2.2.2.1	In der rabbinischen Literatur	
5.2.2.2.2	Bei den Koraninterpreten	
5.2.3	In Bezug auf die Ereignisse vor und nach der Sintflut	
5.2.3.1	Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten	
5.2.3.2	Unterschiede	
5.2.3.2.1	In der rabbinischen Literatur	
5.2.3.2.2	Bei den Koraninterpreten	
<b>6</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	
<b>7</b>	<b>Abkürzungen</b>	
<b>8</b>	<b>Anhang</b>	

## **0 Einleitung**

Heutzutage gibt es immer mehr Bestrebungen zur Führung eines globalen Kulturdialogs, in dem die Religion zu einem der wichtigsten Themen zählt. Die drei Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam bilden einen großen Teil des menschlichen Gedankenguts und spielen daher in diesem Kulturdialog eine bedeutende Rolle. Dabei ist diesen Religionen gemeinsam, dass sie Buchreligionen sind, und so der Auslegung des jeweiligen heiligen Textes eine bedeutende Rolle zukommt.

Die grundlegende Quelle des Judentums ist die jüd. Bibel und die des Islams der Koran. Durch die rabbinische Literatur und die Koraninterpretationen haben diese beiden Quellen der zwei großen Weltreligionen vielfältige Deutungsmöglichkeiten erfahren. Darin liegt der Grund für die große Bedeutung der rabbinischen Literatur und der Koraninterpretationen.

Um die Gedankenentwicklung einer Tradition zu verfolgen, ist die Auseinandersetzung mit interpretatorischen Werken oftmals bedeutender als die mit den zu interpretierenden Originaltexten. Denn diese zu interpretierenden Texte erhalten im Zuge der Interpretation „[...] eine Umgebung, die ihnen nicht schon von ihrem Ursprung her eigen sein muss.“<sup>1</sup> Bei der Auseinandersetzung mit Äußerungen einiger Rabbinen und Koraninterpreten zur Noahgeschichte bestätigt sich in der vorliegenden Arbeit die These vom ständigen aktualisierenden Verständnis beider Originaltexte, Bibel und Koran. Im Zuge der jeweiligen Interpretation verändert sich die Bedeutung der Aussagen im Originaltext entsprechend dem Zusammenhang, in dem sie wahrgenommen werden.<sup>2</sup>

Zu den wichtigen Themen, die sowohl in der rabbinischen Literatur als auch in den Koraninterpretationen behandelt wurden, gehört die Noahgeschichte<sup>3</sup>, die die Bestrafung des ersten von Gott erschaffenen Menschengeschlechtes durch eine Flutkatastrophe<sup>4</sup> beschreibt.

---

<sup>1</sup>Zirker 1991: 409.

<sup>2</sup>Ebd.

<sup>3</sup>Die Genesis liefert eine ausführliche Darstellung der Noahgeschichte. Auch im Koran wird diese Geschichte ausführlich geschildert. Das neue Testament hingegen erwähnt sie nur beiläufig. Deshalb wird in dieser Arbeit die Noahgeschichte in der rabbinischen Literatur und bei den Koraninterpreten untersucht.

<sup>4</sup>Auf die große Bedeutung von Erzählungen über Flutkatastrophen in der gesamten Menschheitsgeschichte verweist besonders Zenger. So sprechen sich seit der Urzeit in den Erzählungen über Flutkatastrophen Ängste und Erfahrungen der Menschheit aus. Sie handeln von der Zerstörung der Menschen und führen oftmals auch zur Anbetung eines anderen Gottes, als den, der die Flut herbeigebracht hatte. Gleichzeitig werden durch diese Erzählungen Hoffnungen, aber auch Ängste zugelassen und zugleich überwunden. (vgl. Zenger 1983:103).

Dieses Handeln Gottes, der sein erschaffenes Werk bestraft, ist sowohl in der jüdischen als auch in der islamischen-, aber auch in der Christlichen-Auslegungstradition thematisiert worden.

Seit der Entstehung der Islamkunde in Europa im 19. Jahrhundert beschäftigt man sich mit der Frage nach den Gemeinsamkeiten des Korans und der jüdischen und christlichen Tradition. Meines Wissens gibt es jedoch keine wissenschaftliche Arbeit, die die Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede der Noahgeschichte in der rabbinischen Literatur und bei den Koraninterpreten als selbständiges Thema im Rahmen einer vergleichenden Studie untersucht hat.

## **0.1 Arbeitsziel**

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, Mittel der Exegese und der Hermeneutik am Beispiel einer repräsentativen Anzahl rabbinischer und koraninterpretatorischer Texte herauszuarbeiten, um aussagen zu können, inwieweit die beiden Traditionen miteinander vergleichbar sind. Mit der vorliegenden Arbeit gehe ich von der Überzeugung aus, dass die Verfolgung dieses Zieles einen Beitrag zu einem multireligiösen Kulturdialog leisten kann. Das angestrebte Ziel ist durchaus erreichbar. Denn die Gründe, die zur Entstehung der verschiedenen Interpretationen führten, sind bei den ausgewählten rabbinischen Werken und den Koraninterpreten dieselben. Hinsichtlich der Koraninterpretation beispielsweise spricht Zirker von folgenden Fragestellungen: Was sieht der Interpret in den Originaltexten angesprochen? Welche Fragen stoßen sie an? Welche Bedenken und Widersprüche lösen sie aus? Zu welchen Handlungen regen sie an? Welche Einstellungen fördern sie?<sup>5</sup> Die Übereinstimmung dieser Gründe führte, wie im Schlusskapitel der vorliegenden Arbeit ersichtlich wird, dazu, dass Koraninterpreten Auffassungen vertraten, die genau so oder ähnlich bereits von ihren Vorgängern, den Rabbinen, vertreten wurden.

Die Gemeinsamkeiten zwischen den ausgewählten rabbinischen Werken und Koraninterpretationen beschränken sich nicht nur inhaltlich auf die Auffassungen, die von beiden Parteien vertreten werden. Auch die Logik und die Methoden, die bei der Auslegung der jeweiligen Textstelle aus Bibel oder Koran angewendet werden, ähneln einander stark.

Um die Gemeinsamkeiten zwischen der Tradition der Rabbinen und der der Koraninterpreten zu veranschaulichen, werden bei der Auseinandersetzung mit den Äußerungen der

---

<sup>5</sup> Zirker 1991: 409.



ausgewählten rabbinischen Werke und Koraninterpreten zur Noahgeschichte vor allem drei Faktoren hervorgehoben: 1) Wodurch wurde bei der Auslegung einer Stelle in der Bibel oder im Koran eine bestimmte Frage ausgelöst? 2) Von welcher Logik machte der Rabbi oder der Koraninterpret Gebrauch, um seine Auslegung zu unterstützen? 3) Welche Auffassung vertritt der Rabbi oder der Koraninterpret bei der Auslegung einer Stelle?

## 0.2 Arbeitsmethode und –aufbau

Um das Ziel der Arbeit zu erreichen, müssen die zu behandelnden Werke sorgfältig ausgewählt werden. Fehlen z.B. die meisten Fragen, die in einer der beiden Traditionen bei der Auslegung betrachtet werden, in der anderen Tradition, ist folglich die Grundlage für einen Vergleich und die Ermittlung möglicher Gemeinsamkeiten nicht gegeben.

Da in den rabbinischen Werken nicht nur Äußerungen eines einzelnen Auslegers (Rabbis) vorkommen, sondern die zahlreicher Rabbinen, muss hier nicht unter den Werken verschiedener Einzelpersonen ausgewählt werden. Denn die Ansammlung der Aussagen mehrerer Rabbis durch die Endredaktoren führt dazu, dass bei der Auslegung einer biblischen Stelle zahlreiche verschiedene Fragen ausgelöst werden, zu denen auch unterschiedliche Auffassungen vertreten werden. Für die Behandlung der Äußerungen der Rabbinen über die biblische Noahgeschichte entschied ich mich in der vorliegenden Arbeit für die Genesis Rabba (GenR) und den babylonischen Talmud (bT).

Ein Problem stellt eher die Auswahl unter den Koraninterpreten dar. Im Gegensatz zu den rabbinischen Werken ist fast jede Koraninterpretation einem einzelnen Ausleger zugeschrieben. Auch wenn in einem *tafsīr*-Werk eines verstorbenen Koraninterpreten Ergänzungen von seinen Schülern hinzugefügt werden, bleibt dennoch die Zahl der Interpreten und der damit verbundene Standpunkt gering.

Aufgrunddessen ist die Anzahl der diskutierten Fragen in Bezug auf die Noahgeschichte in einer bestimmten Koraninterpretation geringer als die in der GenR und im bT. Dies kann nur durch die Auswahl der Koraninterpreten nach verschiedenen theologischen Tendenzen überbrückt werden. So fiel in der vorliegenden Arbeit die Wahl auf Ṭabarī, der eine den orthodoxen Sunniten ähnliche Richtung vertritt, auf Rāzī, der der asch'arischen Tendenz zugeordnet wird, und sich bei der Untersuchung theologischer Fragen meistens auch mit den

Auffassungen seiner mu‘tazilitischen Gegner befasst, und schließlich auf Ibn ‘Arabī, der die sufische Tendenz vertritt.

Die vorliegende Arbeit besteht aus drei Teilen. Dabei werden die ausgewählten rabbinischen Werke und die ausgewählten Koraninterpreten in getrennten Kapiteln behandelt. So befasst sich der erste Teil der Arbeit mit der Darstellung der rabbinischen Werke (Kapitel 1) und mit deren Äußerungen zur Noahgeschichte in der Genesis (Kapitel 2). Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der Darstellung der ausgewählten Koraninterpreten (Kapitel 3) und deren Äußerungen zur koranischen Noahgeschichte (Kapitel 4). Jeder Teil bildet für sich genommen ein in sich geschlossenes Ganzes und schildert zugleich denselben Sachverhalt aus der jeweiligen Perspektive. Das Schlusskapitel (Kapitel 5 im Teil 3 der Arbeit) versteht sich dann als ein vergleichender Ausblick zwischen den Darlegungen in den ersten beiden Teilen der Arbeit.

Die Trennung der beiden ersten Teile der Arbeit dient eher methodischen Zwecken. Denn trotz der Gemeinsamkeit zwischen den ausgewählten rabbinischen Werken und den Koraninterpreten bezüglich der zur Sprache kommenden Fragen, ist es aufgrund des zum Teil unterschiedlichen Inhalts der Noahgeschichte in der Bibel und im Koran, und einigen Fragen, die nur in einer der beiden Traditionen betrachtet werden, systematisch unmöglich, eine parallele Darlegung durchzuführen.

Trotz dieser Trennung wurden die ersten beiden Teile der Arbeit vom Inhalt her ähnlich, in vielen Fällen auch identisch gegliedert.

Die Gliederung der Kapitel 1 und 3, die sich der Auswahl und der Darstellung der ausgewählten Werke widmen, erfolgt z.B. aufgrund der in der einschlägigen Literatur vorzufindenden Ähnlichkeiten, die die Logik der Ausleger in den beiden Traditionen betreffen. Damit sind die Regeln gemeint, die sowohl von den Rabbinen, als auch von den Koraninterpreten oder –wissenschaftlern festgelegt und durchgehalten wurden, um den Interpretationsvorgang der Originaltexte zu regeln. Die beiden Kapitel 1 und 3 gliedern sich ausgehend von den Arten der *middot* (der Auslegungsregeln entsprechend dem rabbinischen Begriffsapparat) und denen der *uṣūl at-tafsīr* (Auslegungsregel entsprechend dem koranwissenschaftlichen Begriffsapparat). Dabei werden nur die Auslegungsregeln hervorgehoben, die von den ausgewählten rabbinischen Werke und Koraninterpreten bei ihrer Auslegung der Noahgeschichte am meisten angewendet werden. Es handelt sich um die Auslegungsregeln der textimmanenten Methode (Auslegung der Bibel durch die Bibel oder Auslegung des Koran durch den Koran) und entsprechend dem

System und dem Gebrauch der Sprachen, in denen die beiden Originaltexte geschrieben sind (das Hebräische in Bezug auf die Bibel und das Arabische in Bezug auf den Koran).

Dass die Anwendung der Auslegungsregeln der Rabbinen und Koraninterpreten in den beiden Kapiteln 1 und 3 oder bei der Darlegung ihrer Äußerungen zur Noahgeschichte hervorgehoben wird, bedeutet nicht, dass die vorliegende Arbeit anstrebt, die Objektivität oder Nicht-Objektivität des einzelnen Auslegers zu untersuchen. Die Auslegungsregeln an sich sind flexibel, so können durch die Anwendung derselben Regel unterschiedliche Auffassungen unterstützt werden.<sup>6</sup> Durch die Darlegung der Auslegungsregeln strebt die vorliegende Arbeit danach, die Motivation zu ermitteln, der einen Ausleger dazu veranlasste, eine bestimmte Regel anzuwenden.

Bei der Gliederung der beiden umfangreichen Kapitel 2 und 4 wird von dem Inhalt der Noahgeschichte in den beiden Originaltexten ausgegangen (im Kapitel 2 von der biblischen Noahgeschichte in der Genesis; im Kapitel 4 von der koranischen Noahgeschichte in Sure 11 und 71). Der Ausgang von dem Inhalt der Geschichte in den Originaltexten liefert eine günstige, systematische Basis. Dies wäre nicht gewährleistet, wenn z.B. von der Reihenfolge der Bibel-, Koranverse oder von den bei den Auslegern ausgelösten Fragen ausgegangen wäre. Denn die Wiederholungen bzw. Ähnlichkeiten sowohl in dem biblischen als auch in dem koranischen Text stehen einer systematischen Darlegung im Wege. Ebenfalls hätte die Gliederung, wäre man nach den ausgelösten Fragen bei den Auslegern ausgegangen, eine unsystematische Darlegung verursacht, da jeder von ihnen denselben Vers anders betrachtet. Die Gliederung nach dem Inhalt der Noahgeschichte in den Originaltexten bietet außerdem die Möglichkeit, die Wiederholungen in diesen Texten sowie die Wiederholungen der Äußerungen der Ausleger zu sammeln und anschließend zu parallelisieren.

Obwohl die Titel der Unterkapitel in den beiden Kapitel 2 und 4 unterschiedlich sind, vertreten sie denselben Inhalt. Die unterschiedliche Titelgebung entstand aufgrund der Aspekte, die in den Originaltexten hervorgehoben werden und die im Einzelnen unterschiedlich sind. Zum

---

<sup>6</sup>Die moderne Hermeneutik, wie der ägyptische Forscher Nasr Abu Zaid bemerkt, betont u.a. ausdrücklich die Spielräume, die ein Interpret bei seiner Auslegung eines Textes in Anspruch nimmt (vgl. Abu Zaid 1996 (a): 13). Während Abu Zaid diesbezüglich zwei Tendenzen der Hermeneutik angibt, eine, die das Subjekt des Interpretieren völlig ignoriert und die, die es verschiedenartig anerkennt (vgl. Abu Zaid 1996 (a): 16), nennt Eco drei Tendenzen: 1) eine Tendenz, die als „hermeneutischer Nihilismus“ zu bezeichnen ist, da sie jede Interpretation als beliebig abtut und dem Skopos der Interpretation absolute Priorität weist, 2) eine mittlere Tendenz, die, ausgehend von sprachlichen bzw. außersprachlichen Komponenten, verschiedene Interpretationen für möglich hält und 3) eine Tendenz, die als „hermeneutischer Dogmatismus“ zu bezeichnen ist, da sie nur die Meinung des Verfassers gelten lässt (vgl. Eco 1987:15).

Beispiel behandeln die Unterkapitel 2.1 (im rabbinischen Teil) und 4.1 und 4.2 (im Teil der Koraninterpreten) die Situation und die Umstände in der Sintflutzeit. Der Unterschied diesbezüglich besteht in folgendem: Während die Noahgeschichte in der Genesis die Figur Noahs, sein Alter und die Eigenschaften der Sintflutgeneration besonders hervorhebt, betont die koranische Noahgeschichte die Instrumente Noahs bei seinem Aufruf zu Gott, die Argumente und die Haltung seiner Gegner. Trotzdem liefern beide Texte einen Überblick über die Sintflutursache; nämlich die bösen Eigenschaften und Verhaltensweisen der Sintflutgeneration.

**Teil I**  
**Die Auseinandersetzung der Rabbinen mit der**  
**Noahgeschichte**

## **Erstes Kapitel**

### **Zur Auswahl und Bewertung der Quellen**

## 1 Zur Auswahl und Bewertung der Quellen

Die Literatur, die sich in *Mischna* (*M*), *Tosefta* (*T*), dem *palästinensischen Talmud* (*pT*), dem *babylonischen Talmud* (*bT*) und den großen *Midraschim*-Sammlungen präsentiert, ist die rabbinische Literatur.<sup>1</sup> Ihrem Inhalt nach umfasst die rabbinische Literatur sowohl halakhischen Stoff, der sich mit den biblischen und nachbiblischen Gesetzen befasst, als auch haggadischen Stoff, der sich der Auslegung und Ausgestaltung, der Aktualisierung und lebensnahen Anwendung biblischer Erzählungen, der Schrift insgesamt, sowie zahllosen anderen Themen der spätantiken Welt widmet.<sup>2</sup>

Im Buch Genesis, das die Noahgeschichte am entsprechenden Ort der Urgeschichte und am ausführlichsten behandelt, gibt es jedoch nur relativ wenige Texte mit gesetzlichem Inhalt.<sup>3</sup> Daher ist diejenige rabbinische Literatur, die das Buch Genesis und seine Bestandteile kommentiert, seien es ganze Erzählungen oder einzelne Details und Verse haggadischer Natur.<sup>4</sup>

In der vorliegenden Arbeit wird die Noahgeschichte in den haggadischen Teilen der rabbinischen Literatur behandelt, die, entsprechend Stembergers Aufteilung der jüdischen Literatur in Epochen, in der Epoche des „klassischen Judentums“ entstanden ist. Die Epoche

---

<sup>1</sup>Mit „Rabbi“ (mein Meister, mein Lehrer) wurde zunächst derjenige Gelehrte bezeichnet, der sich in der jüdischen Tradition und Religion auskannte (vgl. Sigal / Mayer, in: Das Judentum, 1994:78). Die Bezeichnung wurde jedoch seit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 und dem damit verbundenen Verlust einer aktuellen priesterlichen Funktion im Judentum zum Ehrentitel der jüdischen Gelehrten und dann auch zur Berufsbezeichnung für jüdische Exegeten bzw. Juristen. Die deutsche Sprache unterscheidet beide Funktionen eines Rabbis durch zwei verschiedene Bezeichnungen; so verwendet man die Pluralform „Rabbinen“ als Bezeichnung für die Gelehrten der Epoche des rabbinischen Judentums im Unterschied zu den „Rabbinern“ im moderneren amtlichen Sinn; vgl. u.a. Maier/Schäfer 1981: 253, Hauth (Hrsg.) 1998: 286. Das Wort „Rabbinen“ als Pluralform wird im Koran an zwei Stellen (Sure 5: Verse 44 u. 63) erwähnt. Der Koraninterpret Suyutī (2000: 2/524 u.560) gibt dafür die Bedeutung „Gelehrte für jüdische Gesetzgebung“ an. Stemberger bemerkt, dass die frühesten Belege für den Titel 'Rabbi' aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 stammen. Er weist weiter darauf hin, „dass nur palästinensische Gelehrte den Titel Rabbi tragen, während babylonische Rabbinen einfach Rab heißen“ (Stemberger 1994: 19). Diese Unterscheidung führt Stemberger darauf zurück, dass sich der Rab in Babylonien selbständig zum Rabbi erklärte, während dies in Palästina bis Ende des Patriarchats um 425 durch die Ordination erfolgte (Ebd.).

<sup>2</sup>Das Wort „Haggada“ stammt von dem hebräischen Verb „*lehaggid*“ – palästinensische Texte verwenden dafür gern die aramäisierte Form *Agada* (aram. *Agadeta*) - und bedeutet „erzählen“, „aussagen“, und/oder „vortragen“; vgl. Stemberger 1979:160f und 1994:158. Haggada ist in der rabbinischen Literatur alles das, was nicht zur Halakha gehört; vgl. u.a. Küng 1991: 178, Stemberger 1994: 158 Krochmalnik 2001: 10.

<sup>3</sup>Vgl. Rottzoll 1994: 2.

<sup>4</sup>Es ist trotzdem wichtig zu erwähnen: Zwischen den haggadischen und halakhischen Midraschim ist nicht scharf zu trennen (vgl. Stemberger 1992: 237), denn die halakhischen Midraschim enthalten auch haggadischen Stoff und umgekehrt. Stemberger (1989: 33) schlägt deswegen eine eigene Definition für die halakhischen Midraschim vor: Sie sind Auslegungsmidraschim zu den Büchern des Pentateuch mit Ausnahme der Genesis, das religions-gesetzlich unergiebig ist.

des klassischen Judentums erstreckt sich nach Stemberger von der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 bis zum Ende der großen rabbinischen Akademien um etwa 1040.<sup>5</sup>

Die Beschränkung auf diese Epoche ist dadurch gerechtfertigt, dass „in dieser Epoche alles grundgelegt und entwickelt wurde, was dem späteren Judentum die prägende Eigenart gab und bis in unsere Zeit hinein auf das jüdische Leben gestaltend nachwirkt.“<sup>6</sup> Außerdem wurde der größte Teil der rabbinischen Literatur in diesem Zeitraum niedergeschrieben.

Das klassische Judentum umfasst vier verschiedene Generationenepochen der Rabbinen, die mit folgenden Bezeichnungen benannt sind: Generationenepoche der *Tannaiten* in Palästina (bis ca.200 n.), Generationenepoche der palästinensischen *Amoräer* und der babylonischen *Amoräer* (von 200 bis etwa 500 n.), Generationenepoche der *Saboräer* in Babylon (von 500 n.Chr. bis etwa 650) und Generationenepoche der *Geonim* in Palästina und Babylon (7 Jh. bis etwa Ende des 11 Jh.).

In Bezug auf die Midraschim des klassischen Judentums, anhand derer die Noahgeschichte in der vorliegenden Arbeit behandelt wird, beschränke ich mich auf nur einen Midrasch, der als der älteste Auslegungsmidrasch gilt; nämlich Genesis Rabba (GenR., hebr. *Bereschit Rabbah*). Dieser Midrasch ist auch als Auslegungsmidrasch zur Genesis zu betrachten.<sup>7</sup> Die Abschnitte (*Paraschot*) 24-36 behandeln die Noahgeschichte. GenR wurde etwa Ende des 5. Jhdt. (d.h. gleichzeitig mit dem palästinensischen Talmud) verfasst bzw. endredigiert.

Wie Egger bemerkt, ist der Midrasch Genesis Rabba für die Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Judentum genauso bedeutend wie die Mischna und der babylonische Talmud.<sup>8</sup> Außerdem hat dieser Midrasch mit anderen rabbinischen Werken viel gemein, denn viele in GenR enthaltene Traditionen finden sich auch in anderen Midraschim.<sup>9</sup>

Für die vorliegende Arbeit bildet die ältere kritische Ausgabe von J. Theodor/Ch. Albeck „Midrasch Bereschit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary“ (hebr. Berlin

---

<sup>5</sup>Vgl. Stemberger 1979: 9.

<sup>6</sup>Ebd.

<sup>7</sup>Stemberger 1992: 273.

<sup>8</sup>Vgl. Egger 2000: 39.

<sup>9</sup>Ebd.: 37.



1912-1936) die Textbasis. Als hilfreich für die Interpretation der Texte erweist sich auch die populärere Ausgabe von A. Mirqin „Midrash Rabbah“ (Bd. 1-11, Jerusalem, 1986/87). Die vorliegende Arbeit zitiert GenR, wie üblich, nach Kapiteln und Paragraphen z.B. GenR 27,1.

Eine beachtliche deutsche Übersetzung für den Text der Noahgeschichte in GenR stammt von N. Netter aus dem Jahre 1891.<sup>10</sup> Trotz einiger weniger Fehler hat mir diese Übersetzung geholfen, den Text präziser zu verstehen, da sie meist für das Verständnis des Textes hilfreiche Anmerkungen bietet. Leider hat diese Übersetzung den Text der Noahgeschichte nicht vollständig wiedergegeben. Sie enthält nur GenR.25, 2; 26,1; 26, 3 und GenR 29-36.<sup>11</sup>

Neben Midrasch GenR befasst sich die vorliegende Arbeit (bei der Auseinandersetzung mit der Noahgeschichte) auch mit den Äußerungen der Rabbinen in den Talmudim. Da der palästinische Talmud die Noahgeschichte sehr knapp behandelt, wird sich die vorliegende Arbeit bei der Behandlung der Noahgeschichte ausschließlich auf den babylonischen Talmud (bT) beschränken.

Für die Behandlung der Noahgeschichte in bT ist zunächst zu bemerken, dass sich dieser Talmud nicht mit allen Einzelheiten der Geschichte entsprechend der Genesis befasst. Der Grund dafür ist, dass die Halakha und nicht die Haggada den Hauptzweck der Talmudim darstellt.<sup>12</sup> Die Auseinandersetzung mit der Noahgeschichte im babylonischen Talmud befindet sich in Sanhedrin (Sanh 56a, b 57a, b 58b 59a, b 69b 70a, b 72b 91a 100a, b 108a, b); und verstreut in anderen Traktaten, nämlich in AZ5b.51a; BB16a, b.123a; Ber59a.61a; Chul139b; Erub18a, b.65a; Jeb63b; Joma 9b.10a.76a; Meg 9b.10b; Qid30b; RH10b.11b.12a; Schab 113b. 151b; Scheb 36a; Zeb13a,b.116a.108b.115b. Prinzipiell konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf den Text des Traktats Sanh.

Der Text des babylonischen Talmuds wird nach der Standard-Ausgabe der Druckerei Wwe. Rom, Wilna (1880-1886, Nachdruck Jerusalem 1978) dargelegt. Diese Ausgabe zitiert nach Traktaten und Folienseiten (z. B. bSanh 108a).

---

<sup>10</sup>Diese Übersetzung wurde im Jahr 1891 als Dissertation an der philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg unter dem Titel „Die Geschichte Noahs und Sündflut; eine Übersetzung und kritische Behandlung des Midrasch Rabbah“ vorgelegt.

<sup>11</sup>Die einzige (vollständige) deutsche Übersetzung für das gesamte GenR stammt von A. Wünsche aus dem Jahre 1880. Mit Recht meint Egger, dass die Benützung der Übersetzung von Wünsche unmöglich ist, da sie viele Übersetzungsfehler enthält. Sie ist ungenau, irreführend und oft falsch (vgl. Egger 2000:40).

<sup>12</sup>Vgl. Stemberger 1992: 193.

Für die Behandlung der Noahgeschichte im babylonischen Talmud wird die deutsche Übersetzung des jüdischen Gelehrten Lazarus Goldschmidt (Der babylonische Talmud. 11 Bde. Haag 1897-1935) benutzt. Auch wird das Buch „Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis“ von Dirk, U. Rottzoll (1994) herangezogen. Rottzoll bietet in seiner Übersetzung zahlreiche Anmerkungen, die auch für das Verständnis des Textes der Noahgeschichte im Talmud sehr hilfreich sind.

### **1.1 Verhältnis ausgewählter rabbinischer Werke zur Bibel**

Die folgenden Darlegungen sollen GenR und bT bewerten und ihre Auswahl weiter begründen. Genauso, wie bei der Bewertung und Auswahl der Koraninterpreten (s. Kapitel 3), wird auch hier von dem Verhältnis der beiden ausgewählten rabbinischen Werke zu dem zu interpretierenden Text der Bibel ausgegangen. Außerdem wird die Logik ihrer Interpretation veranschaulicht.

Obwohl die ursprüngliche Bedeutung von Haggada "Bibelauslegung" ist,<sup>13</sup> kann hinsichtlich der Beziehung der Haggada zur Bibel<sup>14</sup> zweierlei unterschieden werden: Haggada, die einen Bibelvers interpretiert und Haggada, die keinen Bibelvers zur Grundlage hat.<sup>15</sup>

In Bezug auf das Verhältnis der GenR zur Bibel ist unumstritten, ob GenR ein bibelauslegender Midrasch ist, ein Auslegungsmidrasch. Neben ausführlichen haggadischen Deutungen und Darlegungen, „in die häufig Sentenzen und Gleichnisse hinein verwoben sind“<sup>16</sup>, geschieht die Auslegung in GenR der Reihe nach und Vers für Vers, oft sogar Wort für Wort.<sup>17</sup> Ferner ist das Ordnungsprinzip in den Auslegungsmidraschim „die Abfolge der Schriftverse und innerhalb der Schriftverse dann die Abfolge der Satzteile und Wörter.“<sup>18</sup>

In Bezug auf das Verhältnis des Talmuds zur Bibel sei zunächst auf die Bemerkung Berkovits' hinsichtlich des sprachlichen Stammes des Begriffs „Talmud“ im Hebräischen hingewiesen: „Bibel lesen ist immer Bibel erklären. Bibel erklären heißt aber Bibel lernen.

---

<sup>13</sup>Vgl. Stemberger 1992: 237.

<sup>14</sup>Sogar das Verhältnis der M zur Bibel ist unterschiedlich zu beurteilen. So wirken manche Traktate „wie eine bloße Paraphrase, Kommentierung und Erweiterung der Bibel (so z.B. fast die ganze 5. Ordnung von der Mischna)“ (Stemberger 1992: 133). Weiter führt Stemberger aus, dass es „im Wesentlichen drei Gruppen von Halakhot gibt: 1) solche, die aus der Bibel abgeleitet sind, 2) von der Bibel unabhängige Halakhot und 3) unabhängig von der Bibel entstandene Halakhot, die nachträglich mit der Bibel verbunden worden sind“ (ebd.).

<sup>15</sup>Vgl. Rottzoll 1994: 2 und Encyclopaedia Judaica 1971: 356.

<sup>16</sup>Egger 2000: 38.

<sup>17</sup>Vgl. Stemberger 1989: 48, 1992: 238, Egger 2000: 38 und auch Schöck 1993: 2.

<sup>18</sup>Goldberg 1999: 52.

Den Prozess des Lernens und sein Ergebnis bezeichnet die Tradition in der Sprache der Bibel mit dem Wort `Talmud`. (Lamod hebr. Lernen; Talmud Abkz. von T.-Tora).<sup>19</sup>

Neben der Mischna als einem Grund- und Quellentext für den Talmud (Gemara)<sup>20</sup> ist der Talmud im Allgemeinen „nichts anders als die besondere Art, in der das jüdische Volk Jahrtausende hindurch seine Bibel las und immer noch liest.“<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang bemerkt Stemberger, dass zu den Quellen, die den Redaktoren des Talmuds zur Verfügung standen, verschiedene Midraschim aus amoräischer Zeit gehören, die als Bibelauslegungen zu betrachten sind.<sup>22</sup>

Darüber hinaus befinden sich im Talmud „auch recht umfangreiche Bibelkommentare. Als ihren ursprünglichen Rahmen muss man wohl eher die direkte Arbeit an der Bibel annehmen.“<sup>23</sup>

Speziell im Bezug auf das Verhältnis des babylonischen Talmuds zur Bibel meint Stemberger, dass die Saboräer bei der Endredaktion des babylonischen Talmud auch beweisende Schriftstellen ergänzt hätten.<sup>24</sup>

Deutlich exegetischen Charakter haben die Midraschim im babylonischen Talmud.<sup>25</sup> Während der Midraschstoff hier in der Auslegung von Mischna (M) entstanden ist, „gibt es im bT auch größere und zusammenhängende Midraschim, deren zentraler Ort nicht die M-Exegese ist, sondern die als eigene Disziplin gepflegte Bibelauslegung in Schule oder Synagogenpredigt Palästinas oder Babylonien.“<sup>26</sup>

---

<sup>19</sup>Berkovits 1963: 11.

<sup>20</sup>Vgl. Stemberger 1994: 7.

<sup>21</sup>Berkovits 1963: 11.

<sup>22</sup>Vgl. Stemberger 1994: 51.

<sup>23</sup>Ebd.

<sup>24</sup>Ebd.: 53.

<sup>25</sup>In Bezug auf das Verb „darsch“, von dem das Wort Midrasch stammt, meint Stemberger, dass dieses Verb schon in der Bibel vorwiegend theologisch verwendet wird. Damit ist gemeint, dass z. B. Gott oder die Tora als Objekt erforscht wird; vgl. z.B. Esr 7: 10 „das Gesetz Gottes erforschen“, Jes 34: 16 „im Buch Gottes nachforschen. „[...] Mehrfach verwenden Qumrantexte „darsch“ im Sinne von „erforschen“, „auslegen“. Konkret bezeichnet midrasch dann auch das Ergebnis der Auslegung bzw. Schriftwerke, die Bibelauslegungen enthalten. Der `darschan` (aram. darscha) ist der Schriftausleger oder Prediger.“ (Stemberger 1992: 232).

<sup>26</sup>Stemberger 1992: 200.

## 1.2 Die Rabbinen und die Auslegungsregeln

Die Annahme, dass die ausgewählten rabbinischen Werke als Auslegungsmaterial für die Bibel zu betrachten sind, löst nun die Frage nach der Methodik der Rabbinen bei diesem Auslegungsprozess aus. Denn die Auslegung der heiligen Schrift ist keine leichte Aufgabe: Die Tora ist ein geheimnisvolles, inhaltlich überreiches Werk, dessen Bedeutungen nicht auszuschöpfen sind.<sup>27</sup> Die heilige Schrift enthält gewissermaßen jede mögliche Bedeutung, so dass die Bibel z.B. bei Eco mit einem Wald oder einem Ozean verglichen wird.<sup>28</sup> Dabei entsteht die Frage: „Wie sollte man das Buch der Bücher lesen, ohne darin neue Dinge zu entdecken.“<sup>29</sup> Die Tora ist also eine wörtliche und zugleich eine symbolische Bedeutung zuzuschreiben.<sup>30</sup> So heißt es in bSanh. 34 a : „Eine Bibelstelle hat mehrere Bedeutungen.“<sup>31</sup>

Aufgrund der Annahme einer solchen Mehrdeutigkeit und eines solchen geheimnisvollen Bedeutungsumfangs der Bibelverse und –wörter entstanden bei dem Versuch der Rabbinen, die Bibel zu verstehen, zwei Wege. Es sind der Weg des *Piṣṭaṭ* (die einfache Erklärung) und der Weg des *Diraš* (die Deutung).<sup>32</sup>

Der erste Weg des *Piṣṭaṭ* führt „von der Vokabel zum Wort, vom Satz zur Satzung, vom Text zur Lehre, vom `Sefer` zur Tora.“<sup>33</sup> Zusammenfassend kann hier von einer philologischen Exegese gesprochen werden.<sup>34</sup> Bei *Piṣṭaṭ* wird vom Text zur Lehre geführt.<sup>35</sup>

Der Weg des *Diraš* gilt seinerseits als Deutungsexegese, als hermeneutischer Prozess.<sup>36</sup> Während man sich bei *Piṣṭaṭ* um die Erklärung des Wortsinns bemüht, wird durch den *Diraš* der lebendige Geistsinn geklärt.<sup>37</sup>

<sup>27</sup>Im Anschluss an Gadamer beschränkt sich ein solches Geheimnisvolles nicht unbedingt nur auf die Sprache der Tora. Denn die Sprache im Allgemeinen „erreicht nie das letzte, unaufhebbare Geheimnis der individuellen Person“ (Gadamer 1984: 24). Dies hat mit der „Eigengesetzlichkeit des sprachlichen Ausdrucks“ zu tun, „die seine Grenze ausmacht“ (Gadamer 1984: 24).

<sup>28</sup>Vgl. Eco 1987: 20.

<sup>29</sup>Ebd.

<sup>30</sup>Ausführlich über dieses Thema (siehe Kedar 1981: 9ff.).

<sup>31</sup>Die Tatsache, dass der biblische Text mehrere Interpretationen zulässt, zeigt sich in Bezug auf das neue Testament anhand der sogenannten „allegorischen Sinne“, die von den Kirchenvätern vorgeschlagen wurden. Wie Eco anmerkt, waren es am Anfang drei „der literale, der moralische und der mystische bzw. pneumatische Sinn; dann wurden es vier: literal, allegorisch, moralisch und anagogisch.“ Wie Eco weiter ausführt: „Die Theorie des vierfachen Bibelsinns garantierte gewissermaßen die korrekte Decodierung der heiligen Schrift“ (Eco 1987: 20).

<sup>32</sup>Vgl. Berkovits 1963: 13f. Damit verwandt sind die beiden in der Koranwissenschaft etablierten Begriffe „tafsīr“ und „ta’wīl“ (vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit).

<sup>33</sup>Berkovits 1963: 13.

<sup>34</sup>Ebd.

<sup>35</sup>Ebd.: 14.

<sup>36</sup>Ebd.

<sup>37</sup>Ebd.

Trotzdem soll darauf hingewiesen werden, dass es keine scharfe Trennung zwischen diesen beiden Auslegungswegen gibt. Diesbezüglich bemerkt Goldberg, dass in der Judaistik „nicht wesentlich zwischen Hermeneutik und Exegese als Schriftauslegung unterschieden“<sup>38</sup> wurde. Weiterhin stellt er fest, dass die Hermeneutik die vorwiegende Schriftauslegung ist. „Die Beschäftigung der Rabbinen mit der Schrift ist weitgehend hermeneutisch. Die kommentierende oder exegetische Schrifterklärung ist dagegen noch selten.“<sup>39</sup>

Die Mehrdeutigkeit der biblischen Verse und Worte schafft Spielraum auch für willkürliche Interpretationen. Daher, wie Eco anmerkt, musste die Lektüre der heiligen Schrift „durch einen Code geregelt werden.“<sup>40</sup> Goldberg meint, dass die Bibel selbst einen solchen Code diktierte. „Die Normen sind schriftlich nicht expressis verbis offenbart – es gibt keine geoffenbarte Einleitung in die Schrift, die diese Normen mitteilen würde – aber sie sind insofern offenbart, als der Autor, Gott, der Tora dem Moses diktierte oder der die Propheten inspirierte, sie selber verwendet hat. Sie können also aus dem Text erhoben werden.“<sup>41</sup>

Obwohl Stemberger in Bezug auf die rabbinische Literatur meint, dass der Umgang der Rabbinen mit der Bibel vielfach willkürlich scheinen mag,<sup>42</sup> bemerkt er, dass sie trotzdem „an gewisse Denkvoraussetzungen und Regeln gebunden“<sup>43</sup> waren. Goldberg setzt seinerseits voraus, dass „jeder Auslegung eine normierbare Auslegungsweise zugrunde liegt.“<sup>44</sup>

Das Interesse der Rabbinen an einer gewissen Normierung der Auslegungsweise veranlasste, dass die rabbinische Schriftauslegung im Laufe von Jahrhunderten eine Anzahl von Auslegungsregeln entwickelt hat.<sup>45</sup> Dies sind „die sogenannten *Middot* (מדות), die in den Übersetzungen, hermeneutische Normen’ oder ‚Regeln’ genannt werden. Es sind mögliche Techniken von Schlussfolgerungen, die bei der Auslegung der Schrift angewendet werden können.“<sup>46</sup> Diese Regeln sind in der rabbinischen Tradition in Gruppen zusammengefasst als

---

<sup>38</sup>Goldberg 1999: 304.

<sup>39</sup>Ebd.

<sup>40</sup>Eco 1987: 20.

<sup>41</sup>Goldberg 1999: 305.

<sup>42</sup>Vgl. Stemberger 1992: 25, 236 und 1994: 55.

<sup>43</sup>Stemberger 1994: 55.

<sup>44</sup>Goldberg 1999: 305.

<sup>45</sup>Strack 1920: 96f; vgl. auch Stemberger 1994: 55. Auch in Bezug auf die Auslegung des neuen Testaments ist auf Auslegungsregeln zu achten. Augustinus stellte, wie Eco anmerkt, „als erster eine Liste von Regeln auf, mit denen man ermitteln konnte, ob und wann ein von der Schrift berichtetes Faktum wörtlich oder übertragen zu verstehen war“ (Eco 1987: 21).

<sup>46</sup>Goldberg 1999: 304f.

die sieben Regeln Hillels, die dreizehn Regeln Jišma'el<sup>47</sup> und die 32 Regeln des R. Elie'zer (ben Jose ha-Gelili)<sup>48</sup> und haben fast kanonische Geltung erlangt.

Wie Lewis anmerkt, sind die hermeneutischen Auslegungsregeln Hillels, 'Aqibas und Jišma'els häufig zur Erklärung des Noahgeschichte genutzt worden.<sup>49</sup> Dies erkläre ich ausführlich im Laufe dieses Kapitels, sowie im zweiten Kapitel, wo die Auseinandersetzung der Äußerungen von den ausgewählten rabbinischen Werken zur Noahgeschichte behandelt wird.

### 1.2.1 Innerbiblische Auslegung als Auslegungsregel in den rabbinischen Werken

Unter den bereits benannten Auslegungsregeln findet sich – vor allem bei der Auseinandersetzung mit der Noahgeschichte in den ausgewählten rabbinischen Werken – der Grundsatz, dass die Bibel zuerst durch die Bibel selbst ausgelegt werden soll. Dies wird in der vorliegenden Arbeit im Folgenden als „innerbiblische Auslegung“ zusammengefasst. Dieses Prinzip gründet in der Auffassung, dass das volle Verständnis des biblischen Wortes im biblischen Kontext möglich ist.<sup>50</sup>

Die Bedeutung der innerbiblischen Auslegung als einer Auslegungsregel veranlasste ebenfalls, dass frühe Bibelgelehrte darüber Listen erstellten, „welche Ausdrücke in der Bibel nur einmal oder zweimal vorkommen. Solche Listen erleichterten die Erklärung eines Textes durch eine Parallele aus dem Zusammenhang der Bibel.“<sup>51</sup> Als wesentliches Auslegungsprinzip gilt daher, „die Tora aus der Tora auszulegen.“<sup>52</sup>

Dem Prinzip der innerbiblischen Auslegung lassen sich folgende Subregeln zuordnen:

a) Der Analogieschluss (*gezera schawa*; גזירה שוה), b) 'dem Ähnlichen an einer anderen Stelle' (*ke-jotse bo be –maqom aḥer*/ כיוצא בו במקום אחר), und c) der Schluss aus dem Kontext (*dabar ha- lamed me- injano*/ דבר הלמד מענינו).

<sup>47</sup>Die 13 Auslegungsregeln (*middot*) Ješmaels stehen zu Beginn von *sifra* f. 3f. Sie sind in Anlehnung an Stemberger im Wesentlichen eine erweiterte Fassung der sieben *Middot* Hillels (vgl. Stemberger 1992: 31). Zur Zuschreibung der Auslegungsregeln bemerkt Stemberger, dass z.B. „die Geschichtlichkeit der Zuschreibung der 13 Regeln an Ješmael allerdings ebenso wenig beweisbar wie jene der sieben Regeln an Hillel“ ist (Stemberger 1994: 61). Auch in Bezug auf die sieben Regeln Hillels meint Stemberger, dass sie nicht von Hillel erfunden, sondern eine Zusammenstellung von damals üblichen Hauptarten des Beweisverfahrens darstellten (vgl. Stemberger 1992: 27).

<sup>48</sup>Vgl. Stemberger 1994: 55 und Strack 1920: Anm. 7/96. Wie Strack weiter anmerkt, ist die tatsächliche Zahl solcher Regeln schwankend und kann nicht genauer bestimmt werden (vgl. Strack 1920: Anm. 7/ 96).

<sup>49</sup>Vgl. Lewis 1978: 122.

<sup>50</sup>Vgl. Berkovits 1963: 30.

<sup>51</sup>Stemberger 1992: 26.

<sup>52</sup>Ebd.

Die zweite Regel Hillels, *gezera schawa* (גזרה שוה; wörtlich = gleiche Verordnung oder Satzung), wurde sehr häufig bei der Interpretation der Noahgeschichte angewandt.<sup>53</sup> Diese Regel wird im Allgemeinen angewandt, wenn in zwei zu vergleichenden Sätzen der Tora dieselben Ausdrücke vorkommen.<sup>54</sup>

Wie Dohmen und Stemberger schreiben, setzt das Verfahren der *gezera schawa* voraus, „dass die Tora bzw. die Bibel ein geschlossen organisches Ganzes ist, in dem alles miteinander in Beziehung steht und sprachlicher Ausdruck nicht nur stilistischen Kriterien folgt, sondern zugleich ein Beziehungsnetz aufbaut und für Suchzwecke formalisiert ist. Die Wortwahl ist kein Zufall, unterliegt nicht freiem Ermessen.“<sup>55</sup>

Was die Anwendung der Regel *gezera schawa* z. B. in GenR betrifft, so spricht Neusner in Bezug auf den formalen Plan in diesem rabbinischen Werk von dem Zwischenspiel eines Verses des Buches Genesis mit einem anderen Vers außerhalb der Genesis als einem Vorschlag für die Analyse des Basisverses (d.h. des Verses des Buches Genesis).<sup>56</sup> Dabei erfolgt eine reziproke Exposition des Basisverses und des Zwischenverses.<sup>57</sup>

Dieses rabbinische Streben in GenR, verschiedene Stellen der Noahgeschichte in der Genesis mit anderen außerhalb dieser Geschichte vorkommenden biblischen Stellen zu verbinden, macht es nun notwendig, dass man sich auch den biblischen Hintergrund vergegenwärtigt,<sup>58</sup> um diese Verbindung zu erfassen.

Im Allgemeinen resultiert die Absicht der Autorschaft der GenR neben der Heranziehung der Verse der Genesis (darunter die der Noahgeschichte) für die Auslegung anderer Verse außerhalb der Genesis aus der Proposition, „dass das Buch Genesis vom Leben und der historischen Bedingung von Israel spricht, dem jüdischen Volk. Die gesamte Erzählung der Genesis ist so geformt, dass sie auf die heilige Geschichte Israels deutet, dem jüdischen Volk:

---

<sup>53</sup>Vgl. Lewis 1978: 122.

<sup>54</sup>Stemberger 1994: 57. Was die Beschränkung bei der Anwendung der Regel *gezera schawa* betrifft, so sei auf eine Äußerung in (ker 5a) hinzuweisen. Dort steht, dass diese Regel nur äußerst zurückhaltend anzuwenden ist, sie „soll durch die Tradition gestützt sein: du sollst die *gezera schawa* nicht leichtfertig anwenden“ oder in (PpesVI, 1, 33q) „niemand zieht einen Analogieschluss aus eigener Autorität“ (Stemberger 1992: 129 und 1994: 57; vgl. dazu Lewis 1978:122 und Berkovits 1963: 24). Wie Stemberger an einer anderen Stelle schreibt, hat man sich vielfach „nicht an diese Einschränkungen gehalten“ (Stemberger 1994: 57).

<sup>55</sup>Dohmen/ Stemberger 1996: 87; vgl. auch Stemberger 1992: 235.

<sup>56</sup>Vgl. Neusner 1987: 149.

<sup>57</sup>Ebd.:150 .

<sup>58</sup>Vgl. Egger 2000: 33.

seine Versklavung und Erlösung; seinen kommenden Tempel in Jerusalem; sein Exil und seine Rettung am Ende der Zeit.“<sup>59</sup>

Es ist nicht beabsichtigt bei der Auseinandersetzung mit den rabbinischen Äußerungen zu Noahgeschichte im Kapitel 2 dieser Arbeit, historische Hintergründe für jene Äußerungen zu ermitteln. Dies ist bekanntlich kaum möglich: Denn „die rabbinische Literatur enthält fast keine historischen Mitteilungen. Von ganz wenigen Ausnahmen (wie z. B. dem Bar Kokhba-Aufstand; [ungefähr 132-135 n. Chr.]) abgesehen, nimmt sie weder historische Ereignisse der Außenwelt, noch historische Ereignisse der eigenen Gemeinschaft zur Kenntnis.“<sup>60</sup> Im Kapitel 2 werden diese Ereignisse (die Versklavung des jüdischen Volkes, seine Erlösung, sein kommender Tempel in Jerusalem; sein Exil und seine Rettung am Ende der Zeit) vor allem in ihrer Bedeutung als theologische bzw. dogmatische Fragen untersucht.

Zu diesen theologischen Regeln gehören unter anderem das Prinzip Maß für Maß (*middah kneged middah*),<sup>61</sup> das bei der rabbinischen Behandlung der Noahgeschichte auch durch die Heranziehung anderer biblischer Stellen außerhalb der Genesis zur Diskussion gebracht wird: Zu den Gründen für die Vernichtung der Sintflutgeneration gehört z.B., dass sie das Erbarmen gegenüber Menschen vergessen hat, so vergisst auch Gott sein Erbarmen.<sup>62</sup> Auch gedachte Gott an Noah (vgl. Gen 8:1), weil er 12 Monate hindurch in der Arche viele Geschöpfe unterhielt und ernährte.<sup>63</sup>

Der Auslegungsregel *gezera schawa* ähnlich ist die Regel vom Ähnlichen an einer anderen Stelle.<sup>64</sup> Hier ist der gemeinsame Nenner zwischen zwei Bibelstellen nicht das Vorhandensein von gleichen, sondern von ähnlichen Ausdrücken. Die Form der Auslegung einer Bibelstelle analog zu dem Ähnlichen an einer anderen Bibelstelle kommt, wie Stemberger anmerkt, im babylonischen Talmud nicht vor, wohl aber im Midrasch.<sup>65</sup>

In Bezug auf die rabbinische Anwendung sowohl der *gezera schawa* als auch der Regel vom dem 'Ähnlichen an einer anderen Stelle' ist hinsichtlich der Auslegung der Noahgeschichte auf die Auffassung der Rabbinen hinzuweisen, dass gewisse Passagen der Heiligen

---

<sup>59</sup>Neusner 1987: 152.

<sup>60</sup>Goldberg 1997: 351.

<sup>61</sup>Zu dem rabbinischen Prinzip „Maß für Maß“ vgl. Urbach 1975: 1/438f.

<sup>62</sup>Vgl. GenR 33, 5.

<sup>63</sup>Vgl. GenR 33, 3.

<sup>64</sup>Vgl. Stemberger 1994: 60.

<sup>65</sup>Ebd.



Schrift auch außerhalb des Buches Genesis von Noah und der Flut handelten.<sup>66</sup> Ez 14: 14 Jes 54: 9f. beispielsweise verweisen ausdrücklich auf Noah oder auf die Wasser der Sintflut.

Die dritte der innerbiblischen Auslegungsregeln (der Schluss aus dem Kontext) entspricht der 7. Auslegungsregel Hillels. Diese Regel ist dem Satz 'Aqibas in Sifre Num (§ 131 H. 169) zu entnehmen: „Jeder Bibelabschnitt, der dicht bei einem anderen steht, ist mit Hinblick auf diesen auszulegen.“<sup>67</sup> Wegen ihrer Einsichtigkeit gilt diese Regel als allgemein anerkannt.<sup>68</sup>

Die Regel vom Schluss aus dem Kontext des zu interpretierenden Verses zeigt sich z. B. in GenR anhand der so genannten Methode des Syllogismus. Wie Neusner diese Methode beschreibt, wird anhand des Syllogismus in GenR eine Proposition vorgeschlagen, die aus dem Kontext des zu interpretierenden Verses des Buches Genesis hergestellt wird. Gerade bei dieser Methode wird die innerbiblische Auslegung deutlich. Denn einem Syllogismus zu Beginn einer Passage folgt eine Anzahl von Schriftversen, die diesen Syllogismus beweisen oder illustrieren.<sup>69</sup>

#### **1.2.1.1 Das Buch Hiob als Hilfsmittel bei der innerbiblischen Auslegung der Noahgeschichte im Buch Genesis**

Bei der Anwendung der innerbiblischen Auslegung als Auslegungsregel wurde zur Erklärung der Verse der Noahgeschichte im Pentateuch immer wieder auf das Buch Hiob zurückgegriffen. So meint Jacobs, dass anhand einer Analyse der Fülle des exegetischen Materials, das sich auf Hiob bezieht, klar wird, dass besondere Abschnitte dieses Buches immer wieder in Verbindung gebracht wurden mit bestimmten pentateuchischen Motiven sowohl bei Tannaiten als auch bei Amoräern.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup>Vgl. Lewis 1974: 121.

<sup>67</sup>Vgl. Stemberger 1992: 133.

<sup>68</sup>Vgl. Stemberger 1994: 60.

<sup>69</sup>Vgl. Neusner 1987: 150.

<sup>70</sup>Jacobs 1995: 24.

Die Bedeutung des Buches Hiob als Hilfsmittel für die innerbiblische Auslegung rührt daher, dass gemäß einer *baraita*<sup>71</sup> Moses selbst das Buch Hiob geschrieben habe: „Moses schrieb sein eigenes Buch, den Abschnitt, der von Balaam handelt und [das Buch] Hiob.“<sup>72</sup>

Die Bedeutung der Person Hiobs für die Erklärung der Bibel rührt, wie Jacobs sagt, u.a. daher, dass von den zahlreichen Ansichten, die sich mit der Datierung von Hiob beschäftigen und uns zur Verfügung stehen, die älteste und am meisten entwickelte ihn in die früheste Phase der israelitischen Geschichte stellt. Aristéas, der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert schreibt, bezieht sich auf die Tradition, dass Hiob identisch sei mit Jobab, dem König von Edom, „der fünfte nach Abraham“, was Hiob in die gleiche Generation stellt wie Amram, den Vater von Moses.<sup>73</sup>

Wie Jacobs weiter ausführt, beschäftigen sich frühe tannaitische Quellen mit dieser Frage. So ist im ältesten chronologischen Werk aus postbiblischer Zeit, *Seder Olam*, die Lebensspanne von Hiob – wie die von Jochebed, der Mutter Moses – identisch mit dem 210 jährigen Aufenthalt der Israeliten in Ägypten. Gemäß des frühen *Tanna*, R. Jišma‘el, befand sich Hiob sogar in einer wichtigen Stellung am Hofe des Pharaos. Diese Ansicht, die sich wohl in talmudischer Zeit weit verbreitete, trifft zusammen mit der Sicht von R. Jišma‘el Kollegen R. ‘Aqiba, dass Elihu b. Buzi, der mysteriöseste Freund von Hiob, niemand anderes sei als Balaam, der heidnische Prophet und Erzfeind Israels. Nach einer späteren tannaitischen Quelle gehörten sowohl Hiob als auch Balaam dem Rat des Pharaos an, wo ihr Rat eingeholt zum Massaker an den israelitischen Kindern wurde.<sup>74</sup>

Spezieller bezogen auf die Bedeutung des Buches Hiob im Zusammenhang mit der Erklärung des Sintflutereignisses ist das folgende Zitat, das sich in GenR 26,7 als Kommentar zu Gen 6: 4 „[...] *das sind die Recken der Urzeit, die hochberühmten*“ befindet. Dieser Vers teil in der Genesis bezieht sich auf die Generation der Flut:

Rabbi sagte: Wenn Hiob nur deswegen auf die Welt gekommen wäre, um uns die Sache der Flut zu erklären, so wäre es für ihn genug gewesen. R. Ḥanin sagte: Wenn Hiob nur deswegen auf die Welt gekommen wäre, um uns die Sache mit dem Herabkommen des Regens mitzuteilen, so wäre es für ihn genug gewesen.

---

<sup>71</sup>Baraita ist die Bezeichnung aller tannaitischen Traditionen, die nicht in die Mischna des Rabbi Jehuda ha-Nasi Eingang gefunden haben (vgl. Maier/Schäfer 1981: 44).

<sup>72</sup>Jacobs 1995: 24.

<sup>73</sup>Ebd.

<sup>74</sup>Nach Jacobs 1995: 25.

Genesis Rabba zieht Verse des Buches Hiob heran. In Anlehnung an Netter kann man sagen, „dass im allgemeinen das Buch Hiob, wenn es von Sündern spricht, zugleich die Frevler des Sintflutgeschlechtes im Auge hat [...]“. <sup>75</sup>

Auch bei der Auseinandersetzung mit dem Sintflutereignis im bT kommt das Buch Hiob ins Spiel. So wird z.B. die Zeit vor der Flut als „Zeit des Wachstums und des leichten Lebens“ für die Flutgeneration beschrieben. Diese Redewendung „Zeit des leichten Lebens und des Wachstums“ wird in Hiob 21:9-14, 23; 36:11 den Freunden Hiobs in den Mund gelegt. <sup>76</sup>

### 1.2.1.2 Peticha als Form der innerbiblischen Auslegung in Genesis Rabba

Die Funktion einer innerbiblischen Auslegung erfüllt in GenR vor allem die Peticha (das Proömium), die im Anschluss an Schäfer u.a. „nichts weiter ist als die Einleitung zu einer (auf diese sogenannte Peticha folgenden) Predigt.“ <sup>77</sup> Die Petichot kommen zu denjenigen *Sedarim* vor, zu denen gepredigt wurde. <sup>78</sup>

Das Werk GenR ist reich an Petichot. So haben „alle Paraschen mit Ausnahme von sieben (13. 15.17.18.25.35.37) eine oder mehrere Petichot. Die Zahl der Petichot zu Beginn der Paraschen schwankt zwischen einer (in 38 Paraschen) und neun (in Parascha 53).“ <sup>79</sup> Die Proömien in GenR sind zumeist anonym. <sup>80</sup>

Bezüglich der Funktion der Petichot meint Schäfer, dass die Bibelverse, die in den Petichot vorkommen, als Auslegungsmittel fungieren. Ähnlich sagte Goldberg, dass die Peticha oft zwei Schriftverse miteinander verknüpft und einen dritten für den Beweisschluss verwendet. <sup>81</sup>

Für Schäfer ist die Peticha nicht nur die Einleitung der Predigt. Daher schlägt er vor, dass patach in der Einleitungsformel der Peticha konsequent mit `auslegen`, `erklären` wiedergegeben wird. Dabei ist das Objekt der Auslegung immer die jeweilige Perikope, während der freigewählte Petichavers das Mittel der Auslegung (mit dessen Hilfe die Perikope erklärt wird) darstellt. <sup>82</sup>

---

<sup>75</sup>Netter 1891: Anm. 1/13.

<sup>76</sup>Vgl. bSanh. 108a.

<sup>77</sup>Schäfer 1970: 216.

<sup>78</sup>Stemberger 1992: 273f; vgl. auch Encyclopaedia Judaica 1971: 7/398.

<sup>79</sup>Stemberger 1992: 273; vgl. auch Strack 1920: 210 und Encyclopaedia Judaica 1971: 7/398.

<sup>80</sup>Encyclopaedia Judaica 1971: 7/398.

<sup>81</sup>Vgl. Goldberg 1999: 297.

<sup>82</sup>Vgl. Schäfer 1970: 218f.

In Bezug auf die Verse, die in GenR als Petichaverse benutzt werden, heißt es in der Encyclopedia Judaica, dass die meisten (199) Proömien in GenR auf Verse der Hagiographen (prinzipiell Psalmen und Sprüche) gegründet sind. Nur eine kleine Anzahl stammt aus den Propheten (37) und dem Pentateuch (10).<sup>83</sup>

Ein Charakteristikum der Auslegung von Sederversen durch Petichot ist, dass der Hörer erst am Schluss der Predigt den Zusammenhang zwischen dem Seder- und Petichavers erkennt und dadurch zu einem tieferen Verständnis der Perikope kommt.<sup>84</sup> Dies bekräftigt Schäfer unter Hinweis auf die Schlussformel der Peticha (vor dem abschließenden Zitat des Sederverses): *lekhakh ne'amr* (deswegen steht geschrieben:).<sup>85</sup>

In Bezug auf den inhaltlichen Zusammenhang zwischen einem Seder- und Petichavers meint Jacobs, dass der frühe Prediger bei der Auswahl des Peicha-Verses absolute Freiheit genoss. Diese Freiheit beschränkt sich nicht nur auf die Auswahl der proömischen Verse sondern zeigt sich auch in ihrer Interpretation.<sup>86</sup>

Diese absolute Freiheit bei der Auswahl der proömischen Verse führt dazu, dass zumindest auf den ersten Blick der Sedervers und Petichavers nichts miteinander zu tun haben.<sup>87</sup> Der Prediger versucht dann, „beide Verse miteinander `durchzuspielen`, eine Beziehung zwischen ihnen herzustellen, und zwar eine solche Beziehung, dass der Petichavers ein überraschendes Licht auf den Sedervers wirft und diesen erläutert. Dieser Überraschungseffekt gehört mit zum Wesen der Peticha, er ist Höhepunkt und Schluss der Predigt.“<sup>88</sup>

### 1.3 Sprache der Bibel als Faktor bei der Auslegung in der rabbinischen Literatur

Bei der Auslegung der Bibelverse ist das Sprach- und Gebrauchssystem der hebräischen Sprache von größter Bedeutung, denn der Grundsatz, der R. Jišma'el (2. Jahrhundert) zugeschrieben wird, lautet: Die Tora redet in der Sprache der Menschen (Sifre Num § 112).<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup>Encyclopaedia Judaica 1971: 7/398.

<sup>84</sup>Vgl. Schäfer 1970: 218.

<sup>85</sup>Ebd.: Anm. 20/218.

<sup>86</sup>Vgl. Jacobs 1995: 21f. Diesbezüglich meint Jacobs weiter: Obwohl es einen Korpus gelehrter Literatur gibt, der sich mit dem Ursprung, der Struktur, dem Ort und der Absicht des Proömiums in den haggadischen Midraschim befasst, wurden die Probleme, die sich im Hinblick auf die tatsächliche Auswahl der proömischen Verse ergeben, nicht ausreichend betrachtet (vgl. Jacobs 1995: 21). Diese Bemerkung findet sich auch bei Goldberg (1999: 303).

<sup>87</sup>Vgl. Schäfer 1970: 218.

<sup>88</sup>Schäfer 1970: 218; vgl. Auch Jacobs 1995: 21.

<sup>89</sup>Vgl. nach Dohmen/Stemberger 1996: 82f.

So geht man bei der sprachlichen Analyse des biblischen Textes davon aus, dass im Text nichts zufällig ist. Somit kann jede von der Norm abweichende Schreibweise, jede ungewöhnliche grammatische Form, jede verbale Übereinstimmung eines Textes mit einem anderen in der Bibel für eine exegetische Verbindung gewertet werden.<sup>90</sup>

Diese Beachtung der biblischen Sprache veranlasste, dass bei der Bildung der bereits aufgewiesenen Auslegungsregel auch die Regeln der hebräischen Sprache ins Spiel kommen. Zu den 32 Auslegungsregeln des R. Eli'ezer gehört z. B. die Regel 'Ribbui' (Vermehrung, Einschließung). Damit ist die Annahme implizit, „dass die Bibel bei Verwendung der Wörtchen 'af' und 'gam' (=auch) des bestimmten Artikels sowie der Akkusativpartikel 'et' über das explizit Gesagte hinaus etwas anderes miteinschließt.“<sup>91</sup>

Analog zu der Regel 'Ribbui' ist die Regel *Mi 'ut* (Verringerung, Ausschließung) bei *akh* und *raq* (=nur) sowie *min* (=von oder aus).<sup>92</sup>

Die hebräische Sprache ist eine so genannte Konsonantenschrift. Da die Wörter in der Regel ohne Vokale geschrieben sind, entstehen z. T. uneindeutige Formen, die verschiedene Verständnismöglichkeiten zulassen.<sup>93</sup> Bei der Interpretation wurde „der Konsonant häufig als Aufhänger für kühne Auslegungen benutzt.“<sup>94</sup>

Neben dieser Eigenart der Konsonantenschrift wurde das Fehlen von Zwischenräumen zwischen den einzelnen Worten in den ersten Manuskripten der Bibel ein wichtiger Faktor bei der Auslegung.<sup>95</sup> Stemberger meint, dass die Exegese in solchen Fällen ihre eigene Abtrennung von Worten und Sätzen vornahm, „um eine Auslegung für wahrscheinlicher zu begründen.“<sup>96</sup>

Da die Wörter in der Heiligen Schrift auch heilig sind, so haben sie auch mehrere Bedeutungen und daher können sie auf verschiedene Interpretationen stoßen. Dass ein biblisches Wort mehrere Bedeutungen haben kann, zeigt sich anhand der folgenden rabbinischen Auf-

---

<sup>90</sup>Ebd.: 80.

<sup>91</sup>Stemberger 1994: 62; vgl. auch Dohmen/Stemberger 1996: 92.

<sup>92</sup>Ebd. ; vgl. auch Dohmen/Stemberger 1996: 93.

<sup>93</sup>Vgl. Krochmalnik 2001: 9f.

<sup>94</sup>Ebd.:10.

<sup>95</sup>Gadamer meint bezüglich dieser Erscheinung in vielen alten Kulturen: „Die bloße Aneinanderreihung der Schriftzeichen ohne Interpunktion stellt gleichsam die kommunikative Abstraktion im Extrem dar.“ (Gadamer 1984: 41)

<sup>96</sup>Stemberger 1992: 236. Als Beispiel für den rabbinischen Umgang mit dem Fehlen von Zwischenräumen bei der Auslegung halakhischen Materials in der Bibel führt Stemberger das Folgende an: In 2 Chron 30, 18f. ist die Verstrennung tatsächlich sinnstörend [...]. „Ma K III, 10 verbindet be-mispār [במספר] von Deut 25: 2 mit ara-

fassung: „R. Jochanan sagte: Was bedeutet es, wenn geschrieben steht: Der Herr entsendet sein Wort, groß ist der Botinnen Schar` (Ps 68: 12)? Jedes einzelne Wort, das aus dem Mund der Macht (Gottes) kam, teilte sich in siebenzig Zungen. In der Schule des R. Jišma'el wird gelehrt: (Ist nicht mein Wort wie Feuer – Spruch des Herrn) und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert? `(Jer 23: 29). Wie (ein Fels durch den) Hammer in so viele Splitter zerteilt wird, so teilte sich auch jedes Wort, das aus dem Mund des Heiligen, gepriesen sei er, hervorging, in siebenzig Zungen (Schabbat 88b). Allgemein formuliert heißt das: Eine einzige Bibelstelle hat mehrere Bedeutungen` (b Sanhedrin 34a).“<sup>97</sup>

Durch die Entfaltung der möglichen Bedeutungen eines Wortes in der Bibel kam es auch zu einer Art Aktualisierung des Kontextes, in dem jenes Wort vorkommt. Die Bedeutung des Wortes „Bosheit“ bei der rabbinischen Auslegung für die in Gen 6:5 erwähnte Bosheit der Sintflutgeneration wurde in der Weise entfaltet, dass diese Generation viele Verbote übertrat, die auf die jüdische Gesetzgebung zurückgehen; wie Ehebruch, Sodomie, Diebstahl.

Zu dem rabbinischen Umgang mit den Bedeutungen einzelner Wörter oder Ausdrücke in der Bibel gehört auch die Auslegung der so genannten dunklen Ausdrücke wie z.B. „Gottessöhne“, der im Kontext der Noahgeschichte (Gen 6: 1-4) vorkommt. Dieser Ausdruck stößt aufgrund des jüdischen Glaubens an den Monotheismus bei den Rabbinen auf Um- und Wegdeutung.<sup>98</sup>

Ein weiteres Phänomen in der biblischen Sprache ist das der Wiederholungen, deren Deutung der Midrasch übernehmen muss. Das Interesse der Rabbinen an der Erklärung dieses Phänomens gründet laut Dohmen und Stemberger in der Überzeugung, dass ein vollkommener sprachlicher Ausdruck extrem sparsam ist.<sup>99</sup> Auf diese Weise hat die sprachliche Form der Bibel eine besondere Bedeutung. So sind Wiederholungen als Signale zu betrachten, die Verbindungen zwischen Texten herstellen.<sup>100</sup> Sie fungieren „als Steuerzeichen für den Ausleger [...]“. Nach diesem Denken kann es in der Bibel keine bloßen Wiederholungen geben.“<sup>101</sup> Zu dieser rabbinischen Auffassung äußert sich Börner-Klein: Für die Rabbinen wiederholt sich

---

*ba'im* [ארבעים], dem ersten Wort des folgenden Verses, `an der Zahl 40`, um damit eine Begrenzung der Prügelstrafe auf 39 Hiebe zu belegen: *be-mispār arba'im*, eine Zahl, die 40 am nächsten ist.“ (Stemberger 1992: 35)

<sup>97</sup>Dohmen/Stemberger 1996:81.

<sup>98</sup>Dazu s. Punkt 2.1.2.1 dieser Arbeit.

<sup>99</sup>Vgl. Dohmen/Stemberger 1996: 80.

<sup>100</sup>Ebd.

<sup>101</sup>Ebd.

die Bibel nicht, jede vermeintliche Wiederholung ist also nur dazu da, um gedeutet zu werden.<sup>102</sup>

Die allgemeine Regel bei dem Umgang mit solchen Wiederholungen ist: „Was sich nach dem Wortsinn als überflüssig erweist, muss aus dem Geistsinn des Gesamtsystems der Lehre gedeutet werden.“<sup>103</sup>

Ein Beispiel für Wiederholungsphänomene in der biblischen Noahgeschichte ist die Wiederholung der Zahl sieben in Gen 7:3: „[...] auch von den Vögeln des Himmels, sieben sieben [...]“. Als Erklärung dafür meint GenR: „Es wird darauf bestanden, dass es in Summe vierzehn reine Vögel gäbe, denn man hätte einen Partner zu wenig, wenn es nur sieben wären.“<sup>104</sup>

Nach Zenger, Smend und Schwegler stellen folgende Punkte die weiteren wichtigen vierzehn Wiederholungen im Rahmen des Sintflutberichts in der Genesis dar:<sup>105</sup>

- Die Bosheit der Menschen wird durch Gott festgestellt (Gen 6: 5, 6:11-12),
- Entschluss zur Vernichtung (Gen 6:7 und Gen 6:13),
- Ankündigung der Flut (Gen 7:4 und Gen 6:17),
- Aufforderung zur Mitnahme einer bestimmten Zahl von Tieren (Gen 7: 2 und Gen 6: 19-20),
- um diese am Leben zu erhalten (Gen 7: 3 und Gen 6: 1),
- Befehl zum Besteigen der Arche (Gen 7: 1 und Gen 6: 18),
- Besteigen der Arche mit Tieren (Gen 7: 7-9 und Gen 7: 13-16),
- Kommen der Flut (Gen 7: 10 und Gen 7: 11),
- Vernichtung von allem Lebendigen (Gen 7: 22,23 und Gen 7: 20,21),
- Ansteigen der Wasser und Fahrt der Arche (Gen 7: 17 und Gen 7: 18),
- Aufhören der Flut (Gen 8: 2 und Gen 8: 2),
- Abnahme der Wasser (Gen 8: 3 und Gen 8: 3,5),
- Anstoß zum Herausgehen aus der Arche (Gen 8: 6-12 und Gen 8: 15-17),
- Gott verheißt, keine neue Flut über die Menschen zu schicken (Gen 8.20-22 und Gen 9:8-17).

---

<sup>102</sup>Vgl. Börner-Klein 2002: 158.

<sup>103</sup>Berkovits 1963: 16.

<sup>104</sup>Vgl. GenR 32, 4.

<sup>105</sup>Vgl. Zenger 1983: 104, 1995: 51, Smend 1978: 41 und Schwegler 1962:158. Aus Sicht der Quellenscheidungstheorie der modernen Bibelkritik kam es zu diesen Wiederholungen, weil diese Verse aus zwei verschiedenen Quellen (der Priesterschrift und dem jahwistischen Bericht) stammen (vgl. Schwegler 1962: 158).

Ein anders Phänomen, das für die Bibelauslegung wichtig wurde, ist das des Fehlens von Details. Diese Eigenschaft biblischer Erzählungen führte zur Entstehung der sogenannten „schöpferischen Geschichtsschreibung“ im haggadischen Bestandteil in den Midraschim.<sup>106</sup> Die schöpferische Geschichtsschreibung will biblische Erzählungen auffüllen, „indem sie Details ergänzt, Personen identifiziert, die Lebensverhältnisse der biblischen Gestalten anachronistisch zeichnet, diesen die Kenntnis der ganzen Bibel und auch der Zukunft zuschreibt.“<sup>107</sup> Zunz meinte, dass man dabei die biblische Geschichte mit neuen Sagen, das Leben der Heroen – Könige und Propheten- mit neuem Glanze schmückte.<sup>108</sup>

Neben der Überzeugung, dass es in der Bibel keine Wiederholungen gibt, hebt sich eine weitere Überzeugung hervor: Ein vollkommener Text muss auch frei von Widersprüchen sein.<sup>109</sup> Daher soll das, was einem bei oberflächlicher Lektüre der Bibel ein Widerspruch zu sein scheint, durch midraschische Auslegung aufgelöst werden.<sup>110</sup>

Eine midraschische Regel zur Auflösung scheinbarer Widersprüche lautet, dass Wort-sinn durch Geistsinn gedeutet wird.<sup>111</sup> Hierbei werden die sich scheinbar widersprechenden Texte auf verschiedene Sonderfälle oder Situationen bezogen.<sup>112</sup> Diese Regel heißt Schnektuwim, zwei Sätze (die sich widersprechen).<sup>113</sup>

In diesem Zusammenhang sei auf die Widersprüche verwiesen, die auch im Rahmen der Noahgeschichte in der Genesis auftreten:<sup>114</sup>

- Die Zahl der Tiere in der Arche ist gemäß Gen 7: 2 sieben reine und zwei unreine Tiere; gemäß Gen 6: 19f. hingegen je zwei von allen Lebendigen,
- Entsprechend Gen 7: 4,12 dauerte die Flut vierzig Tage und vierzig Nächte; entsprechend Gen 7: 24 150 Tage,

---

<sup>106</sup>Auch bei der halakhischen Exegese mussten in den Midraschim die in der Bibel fehlenden Details nachgeliefert werden. „In Babylonien ist v.a. der Hinweis auf die elliptische Ausdrucksweise von Mischna mit der Formel chasore mechasra beliebt, weshalb man entsprechend zu ergänzen habe.“ (Stemberger 1992: 198)

<sup>107</sup>Stemberger 1992:236; 1989:24f. nach Heinemann, 1971; dazu auch Bacher 1967:8; Goldziher 1876: 35f.

<sup>108</sup>Vgl. Zunz 1966:37; auch Encyclopedia Judaica 1971: 360.

<sup>109</sup>Vgl. Dohmen/Stemberger 1996: 80.

<sup>110</sup>Vgl. Berkovits 1963: 15 und Dohmen/Stemberger 1996: 80.

<sup>111</sup>Ebd.

<sup>112</sup>Vgl. Dohmen/Stemberger 1996: 80.

<sup>113</sup>Vgl. Berkovits 1963: 29.

<sup>114</sup>Vgl. Zenger 1983: 104, 1995: 51, Smend 1978: 41 und Schwegler 1962:158. Auch hier sei darauf hingewiesen, dass es aus Sicht der Quellenscheidungstheorie zu diesen Widersprüchen kam, weil diese Verse aus zwei verschiedenen Quellen (der Priesterschrift und dem jahwistischen Bericht) stammen sollen. (vgl. Schwegler 1962: 158).



- Die Dauer des Trocknens der Erde nach dem Beginn der Sintflut wird in Gen 8: 7,12 mit 71 Tagen angegeben, in Gen 7: 6 und 8: 13, 7: 11 und 8: 14 mit einem ganzen Jahr,
- Die Flut war nach Gen 7: 4 8:2,3 ein Sturzregen, nach dessen Aufhören das Wasser verläuft. Nach Gen 7: 11, 8: 2 bricht die Urflut von unten und von oben hervor,
- Das Herausgehen aus der Arche erfolgte entsprechend Gen 8: 6-12 aufgrund des Vogelexperiments; nach Gen 8: 15-17 aufgrund der Aufforderung Gottes.

## **Zweites Kapitel**

### **Die ausgewählten rabbinischen Werke zur biblischen Noahgeschichte**

## 2 Die ausgewählten rabbinischen Werke zur biblischen Noahgeschichte

Auch außerhalb der Genesis wird häufig auf Elemente der Noahgeschichte hingewiesen. So verkörpert Noah zum Beispiel in der Zeit Ezechiels das Bild des Rechtschaffenen: *„und wenn dann diese drei Männer wären, Noah, Daniel, und Hiob, so würden sie durch ihre Gerechtigkeit allein ihr Leben retten, spricht Gott der Herr“* (Ez 14:14). Vom „Wasser von Noah“ wird im Buch Jesaja berichtet. Genauso, wie Gott in der Zeit Noahs versprochen hatte, keine weitere Flut über die Erde kommen zu lassen, so schwört er auch im Exil, dass er in Zukunft nie wieder zornig auf sein Volk sein wird (vgl. Jes 54:9f.). In Hiob 22:15ff wird auf die Börsartigkeit der Flutgeneration und ihre Zerstörung angespielt.<sup>1</sup>

Im vorliegenden Kapitel beschränke ich mich bei der Behandlung der Auseinandersetzung der Rabbinen in der GenR und in dem bT mit der biblischen Noahgeschichte nur auf deren Inhalt in der Genesis. Dabei wird der Inhalt der Noahgeschichte in fünf Themen unterteilt, drei von diesen werden in weitere Themen geliedert.

**A) Noah und die Sintflutgeneration.** Aus diesem Hauptthema lassen sich die folgenden Subthemen ableiten: Noahs Name (Gen 5: 29), Noahs Alter (Gen 5:32), Noahs Eigenschaften (Gen 6: 8,9 und 7: 1), Ursache der Sintflut (Gen 6: 1,3, 4-6, 11,12), Gottesbeschluss zur Bestrafung der Sintflutgeneration (Gen 6: 3,7,13,17 und 7:4) und schließlich Gottes Bund mit Noah vor der Sintflut (Gen 6:18).

**B) Noahs Arche.** Dazu gehören die Themen: Bau der Arche (Gen 6: 14-16), Beladen der Arche (Gen 6: 19-21, 7: 2,3, 15) und der erste Teil des Verses (Gen 7: 16), Das Schließen der Tür der Arche (der erste Versteil Gen 7: 16).

**C) Das Sintflutereignis.** Dabei werden die folgenden Subthemen behandelt: Das Kommen der Sintflut (Gen 7: 6, 10-12, 17-24), das Ende der Sintflut (Gen 8: 1-14) und der Ausstieg Noahs und seiner Begleiter aus der Arche und die Darbringung von Brandopfern (Gen 8: 15-22).

**D) Gottes Bund mit Noah nach der Sintflut** (Gen 9: 1-17).

**E) Noah als Weinbauer, sein Fluch und sein Segen** (Gen 9: 18-27).

---

<sup>1</sup>Dazu und zu weiteren biblischen Hinweisen auf Noah und seine Geschichte außerhalb der Genesis vgl. Lewis 1978: 7ff..

## 2.1 Noah und die Sintflutgeneration

### 2.1.1 Zu Gen 5: 29, 6: 8,9 und 7:1 „Noahs Name, Alter und Eigenschaften“

Nachdem die Verse Gen 5:1-28 einen allgemeinen Einblick in die Generationenliste der Nachkommen Adams gibt, steht in Gen 5: 28 das Folgende: „Als Lamech 182 Jahre alt war, zeugte er einen Sohn.“ Mit der Nennung von Namen früherer Gestalten kann dieser Vers als eine Andeutung darauf gelten, dass Noah am Wendepunkt zweier Zeitalter steht. Noah ist der letzte in der Reihe der mit Adam beginnenden 10 Urväter, deren Epoche mit der Sintflut endet. In dem darauf folgenden Vers 5: 29 beginnt die eigentliche Noahgeschichte. Entsprechend diesem Vers nannte Lamech sein neu geborenes Kind Noah. Als Begründung für die Wahl des Namens legt derselbe Vers Lamech das Folgende in den Mund: „dieser wird uns Erquickung (jenahmeu „נחמינו“) schaffen von unserer Arbeit und der Mühsal (‘itzwon) unserer Hände durch den Acker, den der Herr verflucht hat.“ Die Etymologie des Namens scheint ein Spiel zu sein mit der Wurzel נוח „ausruhen“ und נוח „Noah“, obwohl der Text eigentlich die Wurzel נחם benutzt, was die Bedeutung von „trösten“ oder „erleichtern“ hat. Von weiteren Personalien und Eigenschaften Noahs wird in Gen 5:32 berichtet: „Als Noah fünfhundert Jahre alt war, zeugte er den Sem, den Ham und Jafet.“ In Gen 6:8 steht: „Noah aber hatte Gnade gefunden vor dem Herrn.“ Gen 6:9 beschreibt Noah als einen frommen Mann, der unter seinen Zeitgenossen unsträflich ist und der mit Gott wandelte. Ebenfalls gilt Gen 7:1 als weitere Charakterisierung von Noah: „Und der Herr sprach zu Noah: Gehe in die Arche, du, und dein ganzes Haus; denn dich habe ich gerecht vor mir gefunden unter diesem Geschlechte.“ Auf diese Charakterisierung Noahs gehe ich weiter unten näher ein.

#### 2.1.1.1 Zu Gen 5: 29 „Noahs Name“

Wie Stichel feststellt, ist es für die jüdische Exegese bedeutsam, dass die biblischen Eigennamen eine bestimmte Bedeutung haben. Diese Namen geben Auskunft über das Wesen oder die Rolle der benannten Personen.<sup>4</sup>

Ausgehend von der Analyse der Ereignisse, die einige Gestalten erlebt haben, klassifiziert Sarsowsky die Äußerung der Haggada über die Namengebung nach den folgenden Gesichtspunkten: 1. Namen nach später eingetroffenen Ereignissen, die man vermöge der Inspiration des Heiligen Geistes resp. der Prophetie geschaut hatte. Zu diesen Namen gehören

---

<sup>2</sup>Vgl. Maiberger 1990: 147.

<sup>3</sup>Vgl. Lewis 1978: 3.

<sup>4</sup>Stichel 1979: 25.

nach der Haggada in erster Linie Namen wie Assyrien (אשור) (Gen 2:14), die Bezeichnung des hebräischen Volkes (עברית) (Ex 3:18) und Moses (משה) (Ex 2:10). 2. nach Umständen und Ereignissen bei der Geburt wie z.B. bei Noah (Gen 5: 29). 3. nach Erlebnissen des Individuums selbst; dazu gehören z.B. Jakob (יעקב) und Esau (עשו) (Gen 25: 21ff.). 4. nach Erlebnissen der Eltern oder des ganzen Volkes. Zu diesen Namen gehören z.B. Manasse (מנשה) und Ephraim (אפרים) (Gen 41:51f.).<sup>5</sup>

Die Namengebung Noahs nach Umständen und Ereignissen bei der Geburt, ergibt sich, wie es bei wie bereits angeführt wurde, aus der Äußerung, die der letzte Teil des Verses Gen 5: 29 Lamech in den Mund legt: „*Dieser wird uns Erquickung schaffen von unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände durch den Acker, den der Herr verflucht hat*“ (Gen 5: 29). Dieser Versteil folgt unmittelbar auf die Aussage, dass Lamech sein neu geborenes Kind Noah nannte. Aufgrund der inhaltlichen Verbindung zwischen den beiden Versteilen wird nun verstanden, dass der Name Noah „trösten“ bedeutet. Dabei wird der Name Noah (נוח) durch die Wurzel *nḥm* (=trösten) erklärt. Linguistisch korrekt wäre der Name "Noah" auf die ähnlich klingende Wurzel *noḥ* (=ruhen) zurückzuführen.<sup>6</sup>

Während sich in dem bT keine Äußerungen zu der Bedeutung des Namens Noah finden lassen, scheinen die Rabbinen in GenR bei der Analyse der Bedeutung des Namens Noah, beide Erklärungen „trösten“ und „ruhen“ zu vertreten. Der Grund dafür kann im Anschluss an Drewermann darin bestehen, dass die biblische Stelle, in der die Rede Lamechs erwähnt wird (Gen 5: 29), getrennt von den über die Sintflutgeschichte berichtenden Stellen vorkommt.<sup>7</sup> Ebenso findet sich in GenR 25, 2:

R. Joḥanan kommentiert, dass der Name nicht der Erklärung entspricht, und die Erklärung entspricht nicht dem Namen. Es brauchte nur zu heißen: Er nannte ihn Noah, weil er uns Ruhe gibt „ניחנו“, oder, dass Noah "Naḥman" [נחמן] genannt werden sollte, weil er uns trösten wird (*jenaḥmenu*). Als Gott nämlich den ersten Menschen erschuf, gab Er ihm über alles Gewalt: Die Kuh gehorchte dem Pflüger und die Furche gehorchte dem Pflüger. Nachdem aber Adam gesündigt hatte, widersetzte sich die Kuh dem Pflüger und die Furche gehorche auch nicht dem Pflüger. Als Noah geboren war, standen die beiden von ihrer Widersetzlichkeit ab. Woher lässt sich das beweisen? Hier steht „נייחה“ (=Ruhe) und in Ex 23: 12 steht geschrieben: "Damit dein Ochse ruht (ינוח)." In den beiden Stellen [Gen 5: 29 und in Ex. 23:12] ist „die Ruhe eines Pflügers“ gemeint.

R. Joḥanan bemerkt, dass der Name Noah nicht die Bedeutung „trösten“ hat. Denn hätte Lamech den Namen seines Sohnes mit der Bedeutung von „trösten“ (*jenaḥmenu*) verbinden

<sup>5</sup>Vgl. Sarsowsky 1904: Anm.3,4,5/13.

<sup>6</sup>Stichel und Westermann verweisen auf die Möglichkeit, dass der Name Noahs aus älteren mesopotamischen Überlieferungen ererbt worden war und hier sekundär etymologisiert wurde (vgl. Stichel 1979: 25; und Westermann 1972:83).

<sup>7</sup>Vgl. Drewermann 1981: 169 und Maiberger 1990: 147.

wollen, dann hätte er ihn nicht Noah sondern Naḥman nennen sollen. Für R. Joḥanan stammt der Name Noah hingegen aus dem Verb הניח (=ruhen lassen). Um seine Auffassung zu unterstützen, macht R. Joḥanan von der Regel *gezera schawa* Gebrauch, indem er auf das Wort נִיחָה (=Ruhe) in Ex 23:12 „Damit dein Ochse ruht (יָנוּחַ)“ verweist. „Ruhe“ ist das Gegenteil von „Mühsal“. Nicht nur in Gen 5: 29 kommt das Wort „Mühsal“ „*dieser wird uns Erquickung schaffen von unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände*“ vor, sondern auch im Rahmen der biblischen Adamgeschichte Gen 3: 17 „*mit Mühsal soll er sich vom Erdboden nähren.*“ Da Adam gegen den Befehl Gottes von dem Baum des Wissens aß, bestrafte Gott ihn und seine Nachkommen. So werden sie viel Mühe haben: anders als in der Zeit vor dem Sündenfall haben Adam und seine Nachkommen nun keine Macht über die anderen Geschöpfe. Kuh und Furche werden sich widersetzen, ihnen zu gehorchen. Diese Zeit der Widersetzlichkeit wird nach R. Joḥanan mit der Geburt Noahs enden. Denn Noah „*wird uns Erquickung schaffen von unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände durch den Acker, den der Herr verflucht hat.*“

In Anlehnung an Oberhänsli-Widmer ist das Motiv von Noah als Wohltäter der Bauern, das in der Erwähnung von Pflug und Furche Ausdruck findet, Teil der Etymologie des Namens „Noah“, da er den Bauern durch seine Innovationen Ruhe von der Plackerei auf dem Acker ermöglicht.<sup>8</sup>

Die Auffassung von R. Joḥanan, dass der Name nicht der Erklärung entspricht, und die Erklärung nicht dem Namen entspricht, vertritt auch R. Šimʿon ben Laqīš, obwohl der letztere GenR 25,2 eine andere Interpretation für Noahs Name vorschlägt:

Seit Adams Zeiten waren die Gräber zweimal täglich überflutet; so heißt es: „*der, das Wasser im Meer herbeiruft [und schüttet es auf den Erdboden]*“ (Am 5: 8 und vgl. Am 9: 5) und zwar früh und abends; so steht es in Ps 88: 6: „*[Ich liege unter den Toten verlassen], wie die Besudelten (הַלְלִים), die im Grabe liegen, [derer du nicht mehr gedenkst und die von deiner Hand geschieden sind]*“, weil bei ihnen die Besudelten begraben wurden. Als Noah zur Welt kam, bekamen die Toten nun ihre Ruhe, denn hier steht das Wort Noah (=Ruhe) und so auch in Jes 57: 2 „*Und geht zum Frieden ein. Auf ihren Gräbern (מִשְׁכְּבוֹתָם) ruhen (יָנוּחוּ).*“ Sowie man an der letzteren Stelle an die Grabruhe zu denken hat, so auch hier.

Für R. Šimʿon ben Laqīš wird die Ruhe, die Noah bringen wird, nicht den Lebenden, sondern den Toten in ihren Gräbern zuteil. So werden die Toten mit der Geburt Noahs von der Überflutung ihrer Gräber ausruhen. Auch R. Šimʿon ben Laqīš greift, um seine Meinung zu untermauern, zu einer innerbiblischen Erklärung: Nach Am 5: 8 und 9: 5 war der Erdboden

<sup>8</sup> Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 227.

überflutet. Dass die Toten wegen dieser Überflutung Mühsal erlitten, beweist sich nach R. Šim'on ben Laqīš entsprechend Ps 6: 88. Um zu beweisen, dass die Toten mit der Geburt Noahs ruhten, zieht er Jes 57: 2 heran, in dem das Wort (נוח = ruhen) im Zusammenhang der Rede vom Frieden in den Gräbern vorkommt.

Diese Interpretation des R. Šim'on ben Laqīš, dass mit der Ruhe, deren Bedeutung in dem Namen Noah beinhaltet sein kann, die Ruhe für die Toten auf den Friedhöfen gemeint ist, betont ein wichtiges praktisches Grundgesetz des Judentums, nach dem die Toten das Recht auf Ruhe haben. In der Tora hat der Friedhof eine große Bedeutung. So beschreibt die Tora (Gen 23: 8-20) beispielsweise ausführlich die Transaktion, als Abraham<sup>9</sup> die Höhle in Machpela für alle Zeiten als die letzte Ruhestätte für seine Frau kaufte, nachdem Sara ihm durch den Tod entrissen wurde.

Ebenfalls deutet diese Interpretation des Namen Noahs durch R. Šim'on ben Laqīš auf die bei den Tannaiten herrschende Auffassung hin, dass das Leben auch in den Gräbern weitergeht.<sup>10</sup> Mach äußert sich zu der Frage des Lebens in den Gräbern. Dabei bemerkt er, dass in der rabbinischen Literatur erwähnt wurde, dass die Guten nicht sogleich nach ihrem Tode des jenseitigen Lohnes teilhaftig werden, sondern erst im zukünftigen Äon. Bis dahin verweilen sie in einem Zwischenzustand, der mit dem Schläfe verglichen wurde.<sup>11</sup> Das ist der Zustand der Guten unter den Toten.

Die Frage, die sich aber nun stellt, betrifft die bösen Toten: Warum werden auch sie durch die Geburt Noahs von der Überflutung befreit? Sollten sie nicht, wie die tannaitischen Lehrer meinten, zur ewigen Verwerfung eingehen?<sup>12</sup> Gehörten sie vielleicht zu der dritten Kategorie, die die Schule Šammais als die Kategorie der Mittelmäßigen bezeichnet?<sup>13</sup> Diese Mittelmäßigen müssen noch eine Reinigungszeit durchmachen, bevor ihr Schicksal endgültig entschieden wird.<sup>14</sup> Weitere Aspekte der Bedeutung „Ruhe“ werden in GenR 33,3 dargelegt:

Nach R. Eli'ezer hieß Noah wegen seines Opfers so, weil Gott dasselbe wohlgefällig aufnahm (vgl. Gen 8:21). Nach R. Jose bar R. Ḥanina erhielt Noah seinen Namen wegen der Ruhe der Arche (vgl. Gen 8:4).

---

<sup>9</sup>Abraham gilt als der Stammvater des jüdischen Volkes und als die überragende Figur der altisraelitischen Vätergeschichte (vgl. Herlitz/Kirschner (Hrsg.) 1927: I/34).

<sup>10</sup>Vgl. Hruby 1996: 277.

<sup>11</sup>Vgl. Mach 1957: 158, 167.

<sup>12</sup>Vgl. Hruby 1996: 277.

<sup>13</sup>Ebd.

<sup>14</sup>Vgl. Tos. Sanh. XIII, 3. nach Hruby 1996: 277.

Beide Ausleger in diesem Zitat bedienen sich einer der innerbiblischen Auslegungsregeln, nämlich der Regel des Schlusses aus dem Kontext. Sie ziehen andere Stellen der Noahgeschichte heran. So verbindet R. Eli'ezer seinerseits den Namen mit [רי הניחוח] von Noahs postdiluvialen Opfer (Gen 8: 21). Seiner Ansicht nach stammt das Wort הניחוח aus dem Radikal נִח (= sich beruhigen). Die Verbindung mit Gen 8:21 deutet darauf an, dass Noah durch die Darbringung des Opfers nach der Sintflut Gott „beruhigt“ hat. Auf die große Bedeutung, die der Darbringung von Opfern vor Gott zukommt und auf die die vorliegende Stelle der GenR hindeutet, wird unter Punkt 2.3.3 noch ausführlicher eingegangen. Unter diesem Punkt beschäftige ich mich auch mit den Äußerungen der Rabbinen bei ihrer Auslegung für Gen 8: 20, wo von der Darbringung von Brandopfern durch Noah nach seinem Ausstieg aus der Arche berichtet wird.

Anders als R. Eli'ezer verbindet R. Jose bar R. Ḥanina den Namen Noahs mit der Ruhe der Arche [תְּהֵאָה] (Gen 8: 4). Dabei wird der Name Noah von der Wurzel נָוָה (= zum Stillstand kommen) hergeleitet.

In Anlehnung an den „Stillstand“ kann von den Rabbinen auch von einer „Verzögerung“ der Hungersnot gesprochen werden, wie in GenR 25,3 ersichtlich wird:

[Er wurde Noah genannt] wegen der Erde, die JHWH verflucht hat. Zehnmal sind Hungersnöte in die Welt gekommen, eine war in den Tagen Adams, denn es heißt: „Verflucht sei die Erde deinetwegen“ (Gen 3: 17), und eine in den Tagen Lamechs, denn es heißt: „Aus der Erde, die JHWH verflucht hat“ (Gen 5: 29), die dritte in den Tagen Abrahams (vgl. Gen 12: 10), die vierte in den Tagen Isaaks (vgl. Gen 26: 1), die fünfte in den Tagen Jakobs (vgl. Gen 45: 6), die sechste in den Tagen der Richter (vgl. Ruth 1: 1), die siebente in den Tagen Davids (vgl. 2 Sam 21: 1), die achte in den Tagen Elias (vgl. Reg 17: 1), die neunte in den Tagen Elis (s. 2 Reg 6: 25) die zehnte, welche sich weit verbreiten wird, wird dereinst kommen (s. Amos 8: 11). Nach R. Huna und R. Jeremija im Namen des R. Šemuel bar Rab Jitšḥaq hätte die Haupthungersnot eigentlich nicht in den Tagen Davids, sondern in den Tagen Sauls eintreten sollen, weil aber Saul der Zweig einer Sykomore war, so brachte sie der Ewige erst in den Tagen Davids. Das Sprichwort sagt: Schilo hat gesündigt und Johanan muss es bezahlen. R. Hija sagte: Gleich<sup>15</sup> einem Glaser, der einen Korb hatte; der Korb war mit Bechern und feinen Glasgefäßen gefüllt. Als er den Korb aufhängen wollte, holte er einen Pflock, schlug ihn ein und hängte sich daran. Erst danach hängte er seinen Korb daran. Ebenso

<sup>15</sup>Wie im Verlaufe der gesamten vorliegenden Arbeit ersichtlich wird, benutzen die Rabbinen vor allem in Genesis Rabba das Gleichnis (hebräisch =*maššal*) als Auslegungsmittel. Laut Stemberger dient das Gleichnis in der rabbinischen Literatur zur Illustration des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott anstelle abstrakter theologischer Lehrsätze (vgl. Stemberger 1994: 27 und Thorion-Vardi 1986: 8). Durch solche Illustrationen wird vor allem die schriftliche Tora aktualisiert (vgl. Thoma/Lauer 1986: 17). Diese rhetorische Form wird auch im Koran gern benutzt. Dort wird sie sprachlich durch das Wort *maṭṭal* mit dem Genitiv der betreffenden Sache oder Person ausgedrückt: "ihre Ähnlichkeit ist" (dazu vgl. Buhl 1975: 75-85). Das Gleichnis wird im Christentum als wirkungsvolles sprachliches Gestaltungsmittel kennzeichnend für die Verkündigung Jesu von Nazareth im Neuen Testament (vgl. Hauth; Hrsg. 1998: 134).



kamen die Hungersnöte nicht in den Tagen, wo die Menschen schwach, sondern in den Tagen, wo sie kräftig waren und in ihnen bestehen konnten [...]

Diese Stelle beginnt zunächst mit einer Interpretation eines anonymen Auslegers, der innerbiblisch Gen 3: 17 und 5: 29 verbindet. Dabei versteht der Ausleger die Verfluchung des Ackerbodens durch Gott als Hungersnot. Dagegen wird Noah nun von seinem Vater als Hoffnungsträger bezeichnet. Thoma/Lauer verstehen diese Äußerung von GenR so, dass das Hauptgewicht dieser Hungersnot auf den Tagen Noahs gelegen habe. Noah habe nun als starker Gerechter diese Hungersnot getragen, d.h. die Menschen 'getröstet'.<sup>16</sup>

Diese neue Interpretation für die Bedeutung von Noahs Name könnte meines Erachtens auch die Zeitumstände der 3. Jahrhunderts reflektieren. Damals gab es eine starke wirtschaftliche Krise. Sie bedingte, dass zahlreiche jüdische Siedlungen in Palästina aufgegeben wurden, denn die Hungersnöte dezimierten die jüdische Bevölkerung.<sup>17</sup>

Was das Gleichnis von R. Hija betrifft, so hängt es nicht nur mit der Bedeutung des Namen Noah zusammen, sondern vor allem auch mit der Hungersnot in der Zeit Davids, die nicht in der Zeit Davids, sondern in der Sauls hätte passieren sollen. Der Versub des Endes der Hungersnot – in der Zeit vor Noah – bis Noah geboren ist, ist mit dem Versub der Hungersnot von der Zeit Sauls auf die Zeit Davids in dem Punkt zu vergleichen, dass nur die Starke solche schwierige Ereignisse durchhalten und überwinden können.

Den Inhalt der Elemente des Gleichnisses von R. Hija haben Thoma/Lauer folgendermaßen analysiert: „Glaser→ Gott. Pflock→ starker Mensch (Noah). Korb voller Becher und Glas→ von Hungersnot bedrohte Israeliten. Einen Pflock einschlagen und mit seinem Körpergewicht prüfen→ starke Menschen zur Stütze Schwacher erwählen. Korb an den Pflock hängen → Menschen durch stützenden Gerechten vor dem Untergang durch Hungersnot bewahren.“<sup>18</sup>

Abschließend zu den Äußerungen der Rabbinen in den ausgewählten Werken zu Gen 5: 29 ist eine Stelle in bSanh 113b zu zitieren:

Die Rabbanan<sup>19</sup> lehrten: Kommt ein Gerechter *tsadiq* (צדיק) in die Welt, so kommt Güte (טובה) über die Welt, wie es heißt: "*Dieser wird uns trösten von unserem Tun und der Mühsal unserer Hände* (Gen 5: 29).

---

<sup>16</sup>Vgl. Thoma /Lauer 1991: 2/199.

<sup>17</sup>Vgl. Schäfer 1983: 188.

<sup>18</sup>Thoma /Lauer 1991: 2/198. Das Gleichnis vom tragfähigen Pflock kommt in GenR an weiteren Stellen vor, nämlich einmal auf Abraham (40, 3), das zweite Mal auf Isaak bezogen.

<sup>19</sup>„Rabbanan“ (Singular: Rabban) ist ein aramäischer Ehrentitel für die Rabbinen (vgl. Schäfer 1983: 146).

An diese Stelle besteht keine Interesse an der Ermittlung der Bedeutung von Noahs Namen. Der anonyme Ausleger versucht hier, die Aussage Lamechs innerbiblisch zu erklären. So verbindet der Ausleger die Äußerung Lamechs und die Verse 6: 9; 7:1, in denen Noah als gerecht *tsadiq* (צדיק)<sup>20</sup> bezeichnet wird. Da in dem vorliegenden Kapitel den Eigenschaften Noahs ein gesondertes Unterkapitel (2.1.1.3) gewidmet wird, wird die rabbinische Auffassung über die Gerechtigkeit Noahs auch dort behandelt.

#### 2.1.1.2 Zu Gen 5: 32 „Noahs Alter vor der Sintflut“

In Gen 5: 32 steht: „Noah war 500 Jahr alt und zeugte Sem, Ham und Jafet.“ Zu dieser Altersangabe steht in GenR 26, 1 das Folgende:

*„Als Noah 500 Jahre alt war, [zeugte er den Sem, den Ham und den Jafet]“ (Gen 5:32) Es heißt: Wohl dem Mann, der nicht gewandelt in dem Rat der Frevler und nicht getreten in die Bahn der Sünder (Ps 1:1). Nach R. Jehuda: (Wohl dem Mann [Noah], der nicht [...] in den 3 Zeitaltern des Enoch, in dem der Sintflut und in dem der Trennung lebte. Nach R. Nehmja [lebte Noah] im Zeitalter der Sintflut und in dem der Zerstreuung, aber zur Zeit Enochs war Noah noch klein. [...] In Ps 1:2 steht: „Nur an der Lehre Gottes ist sein Gefallen“ was sich auf die 7 Noachidischen Gebote bezieht.*

Innerbiblisch verbindet R. Jehuda hier Gen 5: 32 und Ps 1:1. Er und auch R. Nehmja bedienen sich an dieser Stelle der Auslegungsregel *gezera schawa*. So bemerkt Netter, dass die Verbindung von Ps 1: 1 mit Noah wohl darauf beruht, dass Noah in Gen 6: 9 als „der Mann“ bezeichnet wird. Das Wort „der Mann“ kommt auch in Ps 1: 1 vor.<sup>21</sup> Durch diese Verbindung schließen die beiden Rabbinen darauf, dass der Psalmvers hier von Noah spricht.<sup>22</sup> Während R. Jehuda aus dieser Verbindung versteht, dass Noah drei böse Generationen erlebte, die von Enoch, die der Flut und die der Spaltung, meint R. Nehmja, die Worte von Ps 1:1 beziehen sich nur auf die beiden Generationen der Sintflut und auf die Generation der Zerstreuung, weil Noah im Zeitalter des Enoch noch klein war.

Die Gegenüberstellung Noahs und seiner Zeitgenossen in den Äußerungen beider Rabbinen zeigt eine positive Haltung einiger Rabbinen gegenüber Noah. Denn Noah „wandelte nicht nach dem Rat der Frevler und trat nicht in die Bahn der Sünder“.

<sup>20</sup> Einen hervorragenden Überblick über die Verwendung von *tsadiq* in der rabbinischen Literatur gibt R. Mach in seinem Werk „Der Zaddiq in Talmud und Midrasch“ (1949).

<sup>21</sup> Vgl. Netter 1891: Anm. 1/9.

<sup>22</sup> Ebd.

Zu der positiven Bewertung Noahs durch einige Rabbinen gehört auch der zuletzt zitierte Satz in GenR 26,1. So bezieht sich Ps 1:2 „*Nur an der Lehre Gottes ist sein Gefallen*“ auf das Verhalten Noahs gegenüber dem Gesetz Gottes. Diese Verbindung deutet ihrerseits auf einen Vergleich zwischen den Gesetzen in der Tora und den noahadischen Geboten an, von denen in Gen 9: 1-17 die Rede ist und die noch an einer späteren Stelle der vorliegenden Arbeit (Punkt 2.4) behandelt werden.

In einem weiteren Kommentar zu Gen 5: 32 wird in GenR 26, 2 die positive Haltung der Rabbinen zu Noah deutlich:

„[...] *zeugte er den Sem, den Ham, den Jafet*“ (Gen 5: 32). R. Judan fragte: warum haben alle Geschlechter im hundertsten, auch im zweihundertsten, Noah aber erst im fünfhundertsten Jahre Kinder gezeugt? Weil Gott sprach: Wenn sie [Noahs Nachkommen] Frevler sind, so will ich nicht, dass sie im Wasser umkommen. Sind sie dagegen Gerechte, so müsste ich ihn bemühen, viele Archen zu bauen. Daher verstopfte Gott die Zeugungsquelle Noahs, so dass er erst im 500. Jahre Kinder zeugte. R. Nehmja im Namen des R. Eli'ezer, des Sohnes des R. Jose des Galoläers sagte: Selbst Jafet, der grösste, war, als die Sintflut kam, als erst hundertjährig, nicht strafbar.

Entsprechend des „Buches der Nachkommen Adams“ Gen 5: 1-31 zeugen alle Geschlechter vor Noah im Alter von hundert oder zweihundert Jahren. So stellt Noah entsprechend Gen 5: 32 eine Ausnahme dar, denn er zeugte im Alter von fünfhundert Jahren. Die hier auf R. Judan zurückgeführte Äußerung will nun die göttliche Weisheit dahinter ermitteln. Bevor ich mich mit der Auffassung von R. Jehuda auseinandersetze, muss zuerst auf die Äußerung des R. Nehmja vorgegriffen werden: Nach ihm war das Kind im Alter von hundert Jahren in der Zeit Noahs noch nicht volljährig und daher nicht strafbar. So war es der Fall bei Jafet, denn er war einhundert Jahre alt, als die Sintflut kam. Wenn Noah im Alter von hundert oder zweihundert Jahren Kinder gezeugt hätte, dann wären seine Kinder volljährig und daher strafbar gewesen. In diesem Falle hätte es nach R. Judan zwei Möglichkeiten gegeben. Erstens: Die schon erwachsenen Kinder wären Frevler geworden, dann wären sie zum Ertrinken verurteilt gewesen, was Gott um Noahs willen nicht wollte. Zweitens: Die Kinder wären gerecht geworden, dann hätte Noah nicht nur eine Arche bauen müssen, sondern mehrere, um alle seine frommen Kinder und Enkel zu retten. Gott will Noah aber nicht bemühen, viele Archen zu bauen. Daher verstopfte Gott die Zeugungsquelle Noahs

Nicht mit der Frage, warum ausgerechnet Noah im Alter von 500 Jahren Kinder gezeugt hatte, sondern mit der Reihenfolge der Namen der drei Söhne Noahs befasst sich die folgende Stelle bSanh 69b:

Es steht geschrieben: „*Als Noah fünfhundert Jahre alt war, zeugte er den Sem, den Ham und den Jafet* (Gen 5: 32). D.h.: Sem war ein Jahr älter als Ham, und Ham war ein Jahr älter als Jafet- und es ergibt sich, dass Sem zwei Jahre älter war als Jafet, wie geschrieben steht: Und Noah war sechshundert Jahre alt, als die Flut auf die Erde kam (Gen 7: 6), und es steht geschrieben: Und dies sind Nachkommen Sems. Als Sem hundert Jahre alt war, zeugte er Arpachschad, zwei Jahre nach der Flut (Gen 11: 10). Aber wenn Sem älter war als seine Brüder, wieso heißt es dann, dass er hundert Jahre alt war? Es müsste doch heißen, dass er hundertzwei Jahre alt war! D.h.: Nicht nach ihrem Alter, sondern nach ihrer Weisheit werden die Söhne Noahs in Gen 5: 32 aufgeführt.

Die vorliegende Stelle von bSanh versucht, die in der Genesis bezüglich des Alters Noahs und seiner drei Söhne auftretenden Widersprüche aufzulösen. Denn, wie Dohmen und Stemberger anmerken und wie unter Punkt 1.3 dieser Arbeit verwiesen wurde, vertreten die Rabbinen die Auffassung, „dass ein vollkommener Text frei von Widersprüchen sein muss.“<sup>23</sup> Die Aufgabe der Auslegung ist nun, solche bei einer oberflächlichen Lektüre der Bibel scheinbaren Widersprüche aufzulösen.<sup>24</sup>

Der Widerspruch in der Genesis hängt hier vor allem mit den Angaben zum Alter Sems zusammen. Denn entsprechend der Reihenfolge in Gen 5: 32, nach der die Namen von Noahs drei Kindern Sem, Ham und dann Jafet aufgeführt werden, wird darauf geschlossen, dass Sem der älteste Sohn ist und folglich im 500. Lebensjahr Noahs geboren ist. Daher hätte Sem zu der Zeit, als die Flut über die Erde kam, was gemäß Gen 7: 6 im 600. Lebensjahr Noahs geschah, 100 Jahre alt sein müssen. Dahingegen steht in Gen 11: 10, dass Sem erst zwei Jahre nach dem Ende der Sintflut hundert Jahre alt war. So steht geschrieben: „*Als Sem hundert Jahre alt war, zeugte er Arpachschad, zwei Jahre nach der Flut*“ (Gen 11: 10). Im Anschluss an die hier zitierte Stelle des bSanh kann dieser Widerspruch nun aufgelöst werden, wenn angenommen wird, dass Sem nicht der älteste, sondern der jüngste Sohn Noahs war. Entsprechend dieser Annahme wäre Sem und nicht Jafet 98 Jahre alt gewesen, als die Sintflut auf die Erde kam. Daher soll die in Gen 5: 32 vorkommende Reihenfolge nicht als zeitliche Reihenfolge verstanden werden: Nach dieser talmudischen Ansicht ist also die Weisheit bestimmend für die Reihenfolge der Aufzählung.<sup>25</sup> Was unter „Weisheit“ zu verstehen ist, wird in der hier zitierten Stelle des Talmuds nicht weiter erklärt.<sup>26</sup> Trotzdem kann dies als Lob, Vorzüglichkeit und Auserwählung Sems durch Gott verstanden werden, welches durch die folgende Stelle des Midrasch Genesis Rabba bestätigt wird.

---

<sup>23</sup>Dohmen/ Stemberger 1996: 80.

<sup>24</sup>Ebd.

<sup>25</sup>Vgl. Rottzoll 1994:132/Anm. 30; auch Netter 1891: Anm. 5/11.

<sup>26</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 5/11f..

Denn von einer ähnlichen Annahme ausgehend lässt ein anonymes Ausleger in GenR 26, 3 zu dieser Aufzählung die folgende Frage stellen: Warum kommt Sem als erster in diese Reihenfolge, obwohl Jafet doch der älteste war? Ich weise zunächst auf die Äußerung Netters hin, mit der er gegen diese Frage einwendet: Man sollte gemäß der Genesis Jafet nicht als den ältesten Bruder betrachten, sondern ihn wenigstens an zweiter Stelle erwarten.<sup>27</sup> In GenR 26, 3 lesen wir:

„[...] zeugte er den Sem, den Ham und den Jafet (Gen 5: 32). War nicht Jafet der älteste? Doch man spricht zuerst von dem, der gerecht war, beschnitten geboren wurde, mit dem Gott seinen Namen verbunden und dem einst Abraham abstammen sollte. Sem war Oberpriester; und der Tempel wurde auf seinem Territorium gebaut. R. Šim'on bar Ḥuta lehrte, Den Zahlenwert der Buchstaben Sems hat Gott in Zusammenhang mit den Geschlechtern gebracht, nämlich von der Sintflut bis zur Zerstreuung waren es 340 Jahre.

Diese Stelle von GenR unterscheidet Sem und Jafet, indem sie die Vorzüglichkeit des ersteren vor dem letzteren hervorhebt.

Die Erwähnung, dass Sem beschnitten geboren wurde, stellt nun nicht mehr einen Vergleich zwischen Sem und Jafet, sondern zwischen den Juden und den Griechen dar (Sem gilt als der Stammvater der Juden, Jafet als der der Griechen). Dazu bemerkt Soetendorp, dass zu den großen Unterschieden zwischen der jüdischen und der griechischen Anschauung vom Leben die Wertschätzung des Beschneidungsgebotes gehört, denn vor allem die Beschneidung war es, die Griechen und Juden trennte.<sup>28</sup> So wird z.B. von Antiochus Epiphanes (175-163 v. Chr.) berichtet, dass er in seine Dekrete gegen die Juden ausdrücklich auch das Verbot der Beschneidung aufnahm. Daher war in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur die Beschneidung sozusagen ein ständiges Diskussionsthema.<sup>29</sup>

Um die Vorzüglichkeit Sems weiter hervorzuheben, bedient sich der Ausleger der innerbiblischen Auslegung. Mit seiner Äußerung „mit dem [Sem] Gott seinen Namen verbunden hat“ deutet er darauf hin, was in (Gen 9: 26) steht: „Gepriesen sei JHWH, der Gott Sems.“

---

<sup>27</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 5/11f.

<sup>28</sup>Vgl. Soetendorp 1963: 14.

<sup>29</sup>Ebd. Von der großen Bedeutung der Beschneidung im Judentum berichtet auch die Mischna an zahlreichen Stellen. Dort steht, „wie jüdische Mischnalehrer mit römischen Würdenträgern und Gelehrten über Wert, Hintergrund und Art der Beschneidung diskutierten (Soetendorp 1963: 14). Eine Meinung über die Ursache für den Ausbruch des Bar Kochba-Aufstandes (ungefähr 132 n. Chr.) gegen Rom ist, dass Juden mit dem Aufstand begonnen hätten, weil die Beschneidung verboten worden war (vgl. Schäfer 1983: 159f.).

Anschließend versucht R. Šim'on bar Ḥuta, die Vorzüglichkeit Sems durch die geometrische Analyse seines Namens zu zeigen. Diese Art von Analyse stellt eine der Auslegungsregeln des R. Eli'ezer dar; nämlich die 29. Regel.<sup>30</sup> Bei dieser Auslegungsregel, der Gematria, geht es um die Berechnung des Zahlenwerts eines Wortes (jeder hebräische Buchstabe dient auch als Zahl), um damit einen Text zu deuten.<sup>31</sup> Da der Zahlenwert des Wortes Sem 340 macht, schlussfolgert R. Šim'on bar Ḥuta, dass der Name שֵׁם (Sem) auf zukünftige Ereignisse verweist, die sich von der Sintflut bis in die Zeit der Zerstreuung erstrecken. Denn nach R. Šim'on bar Ḥuta vergingen von der Sintflut bis zur Zerstreuung 340 Jahre.

### 2.1.1.3 Zu Gen 6: 8,9 und 7:1: „Noahs Eigenschaften“

In Gen 6: 8,9 steht „(8) Noah aber hatte Gnade gefunden vor dem Herrn. (9) Dies ist die Geschichte von Noah (oder von Noahs Geschlecht): Noah war ein frommer Mann, unsträflich unter seinen Zeitgenossen; mit Gott wandelte er.“<sup>32</sup>

Nicht immer war, wie bei ihrer Analyse von Noahs Namen, die Meinung der Rabbinen über Noah positiv. So bemerkt Oberhänsli-Widmer, dass diese Meinung zwischen Anerkennung, Abgrenzung und Abwertung schwankte.<sup>33</sup> Oberhänsli-Widmer ist der Ansicht, dass sich diese rabbinische Umstrittenheit Noahs nur schwer mit den wohlwollenden biblischen Versen vereinbaren lässt.<sup>34</sup> Als Beispiel für die Abwertung gilt GenR 28, 8:

R. Abba bar Kahana sagte. Welches ist der Zusammenhang der Worte: „*Es reut mich, dass ich sie gemacht habe*“ (Gen 6: 7) und: „*Noah hatte Gnade gefunden vor dem Herrn*“ (Gen 6: 8)? Es soll damit gesagt sein, dass selbst Noah, welcher von ihnen übrig geblieben war, es nicht verdiente, sondern Gnade gefunden hatte.

Nach R. Abba bar Kahana wurde Noah nicht gerettet, weil er es verdient hätte, sondern weil er Gnade gefunden hatte. D.h., dass die Gnade Gottes unverdient ist, im Gegensatz zum Verdienst, den man sich durch gute Taten erworben hat. Zu diesem Ergebnis kommt R. Abba bar Kahana, indem er den letzten Versteil Gen 6:7 „*Es reut mich, dass ich sie [die Menschen] gemacht habe*“ und Gen 6:8 „*Noah hatte Gnade gefunden vor dem Herrn*“ innerbiblisch und kontextuell verbindet. Bei dieser Verbindung überliest er die Interpunktion zwischen Vers

<sup>30</sup>Vgl. Dohmen/ Stemberger 1996: 98.

<sup>31</sup>Ebd. und Stemberger 1979: 137.

<sup>32</sup>Nach Oberhänsli-Widmer wird Noah in den frühjüdischen Texten „als apokalyptischer Held dargestellt, allerdings im Kontext mit seiner Sippe im engeren Sinn: Henoch – Methusalem – Lamech – Noah. Noahs Geburt wird schon als „Wunder“ dargestellt (äthHen 106, 1-7)“ (Oberhänsli-Widmer 1998: 206).

<sup>33</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 241.

<sup>34</sup>Ebd.: 88.

Gen 6:7 und Gen 6:8 weg,<sup>35</sup> wodurch die beiden Phrasen nicht getrennt erscheinen. Auf diese Weise gehört auch Noah zu den Menschen, deren Erschaffung Gott reute. Dieselbe Ansicht über Noah findet sich auch in bSanh 108a. Dort wird sie der Schule von R. Jišma'el zugeschrieben.

In Anlehnung an Rottzoll besteht die Logik, die sich hinter der Argumentation der Schule R. Jišma'els verbirgt, darin, dass sich der in Gen 6: 7 erwähnten Zorns Gottes „ausnahmslos“ auf die ganze Menschheit bezieht. Die Rede davon, dass Noah Gnade gefunden hatte, findet sich erst in Gen 6:8.<sup>36</sup>

Oberhänsli-Widmers kommentiert diese Abwertung Noahs sowohl durch R. Abba bar Kahana als auch durch die Schule von Rabbi Jišma'el folgendermaßen: Obwohl sich bei den meisten Rabbinen in Bezug auf die Bewertung der Figur des Noah eine große Toleranz zeigt, deuten solche abwertenden Äußerungen einen Paradigmenwechsel an, „den Noah erfährt, vom jüdischen Helden und Ahnvater Israels zum Goj in Midrasch und Talmud [...]“<sup>37</sup>

Eine ähnliche Abwertung Noahs findet sich an einer anderen Stelle von Genesis Rabba und zwar in GenR 29, 1:

„Noah aber hatte Gnade gefunden vor dem Herrn“ (Gen 6: 8). In Hiob (22: 30) heißt es: „Er rettet einen nicht Unschuldigen [אִי נָקִי], und gerettet wird er durch die Reinheit Deiner Hände.“ R. Ḥanina sagte: Eine kleine Unze אֻנְקִיָּא [von Sündhaftigkeit] haftete an Noahs Hand. Warum wurde er aber gerettet? Das geschah nur vermöge der reinen Hände Gottes [...].

Um Noahs Rolle bezüglich der Rettung vor der Sintflut abzuwerten, bedient sich GenR 29:1 der innerbiblischen Auslegung, indem auf Hiob (22: 30) als *Petiḥa* Bezug genommen wird. Damit soll untermauert werden, „dass selbst Noah, den Gott verschont hatte, kein mustergültiger Heiliger war.“<sup>38</sup>

Die Verbindung zwischen Gen 6:8 und Hiob 22:30 erfolgt hier anhand von Wortspielen, die, wie u.a. Ehrmann bemerkt, für die Haggada im allgemeinen charakteristisch sind.<sup>39</sup> Nach Netter wird das Wort אֻנְקִיָּא „kleine Unze“ von R. Ḥanina gewählt, um auf das ähnlich

---

<sup>35</sup>Vgl. Lewis 1978: 134.

<sup>36</sup>Rottzoll 1994: Anm. 32/140.

<sup>37</sup>Oberhänsli-Widmer 1998: 241.

<sup>38</sup>Ebd.: 230.

<sup>39</sup>Vgl. Ehrmann 2004: 21.

klingende Wort *אֵי נִקֵּי* „nicht schuldlos“ in Hiob 22:30 anzuspielen.<sup>40</sup> In dieser Verbindung versteht R. Ḥanina den in Hiob 22: 30 erwähnten Ausdruck „Deiner Hände“ metaphorisch als göttliche Gnade. So ist mit dem Versteil: „*durch die Reinheit Deiner Hände*“ (Hiob 22: 30) hier nur das Maß der Gnade Gottes gemeint.<sup>41</sup>

Durch eine *Petiḥa* zu Jes 65: 8 findet sich in GenR 29,2 eine Einschränkung des positiven Teils der Charakterisierung Noahs:

R. Simon begann (*pataḥ*) mit Jes 65: 8: „*So spricht JHWH: Gleichwie, wenn man noch Saft in der Traube findet und spricht: Verdirb es nicht, denn es ist Segen darin*“ [...]. Ein Frommer ging einmal am Sabbat auf seinen Weinberg hinaus, und sah da eine einzelne Traube, über welche er den Segen mit den Worten sprach: Diese Traube ist wohl wert, dass der Segen über sie gesprochen werde. Ebenso sprach JHWH, als er Most in der Traube des Sintflutgeschlechtes fand.

Diesmal geschieht in GenR die Abwertung Noahs zugunsten seiner Nachkommen darstellen. Dies gelingt mit der Einführung einer *Petiḥa* zum Vers Jes. 65: 8. Dadurch will R. Simon zu dem Ergebnis kommen, dass Noah wegen seiner Nachkommen gerettet wurde und nicht weil er ein vollständiger Gerechter war.

Aufgrund der innerbiblischen Verbindung zwischen Gen 6:8 und Jes 65:8 entspricht Noah nun einem Weinberg, den man sich als einen schlechten zu denken hat, und seine Nachkommen einer guten Traube.<sup>42</sup>

Im Vergleich mit anderen biblischen Figuren führten die Rabbinen in GenR 29,3 die Abwertung Noahs weiter:

R. Simon sagte: Drei Funde hat der Heilige, gepriesen sei Er, gemacht: In Abraham, von dem es heißt: „*Und du hast sein Herz treu gefunden*“ (Neh 9:8); In David, von dem es heißt „*Ich habe gefunden meinen Knecht David*“ (Ps 89: 21) und in Israel, von dem es heißt „*Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel*“ (Hos 9: 10). Darauf fragten die Genossen ihn: Bei Noah steht doch auch das Wort *matsa* (=finden)? Darauf gab er zur Antwort: Er [Noah] fand wohl, aber der Heilige, gepriesen sei Er, nicht. Es heißt aber doch auch [fuhren die Genossen fort]: „*Das Volk fand Gnade in der Wüste*“ (Jer 31:2). Dies geschah aber nur [lautete die Antwort] durch das Verdienst des Geschlechtes der Wüste.

An der hier zitierten Stelle des GenR erfolgt eine Abgrenzung Noahs gegenüber drei biblischen Gestalten; nämlich Abraham, David und Israel. Gegenüber diesen drei Gestalten ist Noah minderwertig, welches die Zeitgenossen des R. Simon nicht erkannten. Aufgrund einer fehlerhaften Anwendung der Auslegung *gezera schawa* - das Verb *matsa* (=finden) kommt in

<sup>40</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.1/13; auch Oberhänsli-Widmer 1998: 231.

<sup>41</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998:231 und Netter 1891: Anm.2/13.

<sup>42</sup>Netter 1891: Anm.5/13.



den vier Bibelstellen Neh 9:8, Ps 89:21, Hos 9:10 und zugleich in Gen 6:8 vor - wählten die Zeitgenossen des R. Simon, dass Noah gegenüber den anderen drei biblischen Gestalten gleichwertig sei. Dabei übersahen sie, worauf R. Simon aufmerksam macht, dass im Gegensatz zu Gen 6:8 Gott an den anderen drei biblischen Stellen nicht als Objekt steht, sondern als Subjekt. Mit anderen Worten: Während Noah derjenige ist, der vor Gott Gnade gefunden hatte, ist Gott selbst derjenige, der Abraham als treu, David als Seinen Knechten und Israel wie Trauben in der Wüste fand. Diese Erwiderung des R. Simon gegen seine Zeitgenossen kann ebenfalls als Einwand gegen die leichtfertige Anwendung der Auslegungsregel der *gezera schawa* betrachtet werden, denn niemand darf einen Analogieschluss aus eigener Autorität ziehen.<sup>43</sup>

Weitere Unterstützung für seine Auffassung, dass Noah wegen seiner Nachkommen und nicht deshalb, weil er gerecht war, gerettet wurde, findet R. Simon, indem er Jer 31:2 heranzieht, denn „das Volk zur Zeit Jeremias fand auch nur Gnade wegen des Geschlechtes der Wüste, ebenso Noah wegen seiner Nachkommen.“<sup>44</sup>

Die Gleichniserzähler übernahmen diese Meinung des R. Simon, indem sie Gen 6: 8 durch Drillingsgleichnisse ausführlich erklären; so findet man in GenR 29, 4:

[...]R. Johanan sagte: Gleich einem, der unterwegs war. Er sah jemanden, dem er sich anschloss. Und zwar solange, bis er Liebe und Freundschaft mit ihm geschlossen hat. In gleichem Sinne heißt es hier 'Gnade' (Gen 6: 8) und ebenso Gen 39:4: „*Und Josef fand Gnade.*“ R. Šim'on ben Laqīš sagte: Gleich einem, der unterwegs war. Er sah jemanden, dem er sich anschloss, und zwar so weit, bis er ihn zum Herrscher machte. In diesem Sinne heißt es sowohl hier 'Gnade' (Gen 6: 8) als auch dort: „*Ester erhielt Gnade*“ (Est 2:15). Die Rabbanan sagten: Gleich einem, der unterwegs war. Er sah jemanden, dem er sich anschloss, und zwar so weit, bis jener ihm seine Tochter [zur Frau] gab. So verhält es sich auch mit dem Ausdruck 'Gnade' hier (Gen 6: 8) und ebenso dort: *Ich werde über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade ausgießen* (Sach 12: 10). Wieweit ging nun diese [Gnade] bei Noah? bis er zu unterscheiden wusste, welche Tiere an zwei Stunden am Tag, und welche an drei Stunden in der Nacht gefüttert werden mussten.

In diesen drei Gleichnissen wird von der innerbiblischen (Auslegungsregel *gezera schawa* durch die Rabbinen Gebrauch gemacht, indem eine Analogie zwischen Gen 6:8 und drei anderen biblischen Stellen (Gen 39:4, Es 2: 15 und Sach 12:10) hergestellt wird. Den vier Bibelstellen gemeinsam ist der Auftritt des Wortes *hen* (=Gnade, Gunst, Gefallen).

<sup>43</sup> Zu der Kritik einiger Rabbinen an der leichtfertigen Anwendung dieser Auslegungsregel vgl. Stemberger 1992: 129 und 1994: 57; Lewis 1978:122 und Berkovits 1963: 24.

<sup>44</sup> Netter 1891: Anm.3/14 f. und vgl. dazu Thoma/Lauer 1991: II/207.

Als Kommentar zu diesen drei Gleichnissen soll zunächst auf den geschichtlichen Hintergrund ihrer Formulierung hingewiesen werden. Thoma/Lauer sehen hinter diesen Gleichnissen „ein folkloristisch-theologisches Motiv, das in der griechisch-römischen Antike und im Judentum anzutreffen ist. Ein Mensch begegnet einem Fremden, erkennt aber nicht, dass sich dahinter ein höheres Wesen verbirgt. Weil er sich dem Fremden gegenüber (gast)freundlich verhält, offenbart sich dieser als himmlische Gestalt, die reichen Lohn gibt.“<sup>45</sup>

Netter hat einen inhaltlichen Einwand gegen diese drei Gleichnisse: „Die Heranziehung des Verses Gen 39: 4 zum Beweis für die Gnade der Liebe ist hier nicht recht am Platz, sondern er würde eher seine Stelle finden in dem Gleichnis von R. Šim'on ben Laqīš, während der aus Ester, der in jenem Gleichnis zitiert wird, besser hierher passen würde. Denn das Zitat aus Ester eignet sich eher zum Beweis der Liebesgnade und das Zitat von Josef eher zum Beweis der Gnade, die eine besondere Machtstellung verlieh, denn auf die Worte „*Und Josef fand Gnade*“ folgen die Worte „*Er setzte ihn über sein Haus*“ (Gen 39:4).“<sup>46</sup>

Mit Heranziehung dieses Einwandes Netters kann meines Erachtens angenommen werden, dass die Rabbinen durch diese drei Gleichnisse drei verschiedene Aspekte der Entwicklung der Beziehung Noahs zu Gott entsprechend der Noahgeschichte in der Genesis hervorzuheben versuchen. Der erste Aspekt zeigt sich in der Liebe Gottes, die Noah im Gegensatz zu der Sintflutgeneration zuteil wird. Dies ist zu vergleichen mit der Liebe, die Ester von jedem zuteil wird, der sie sieht. Der zweite Aspekt der Entwicklung der Beziehung Gottes zu Noah zeigt sich dadurch, dass Gott ihm nun die Herrschaft über all die Geschöpfe gibt. Dies ist zu vergleichen mit Josef, der die Herrschaft über das Haus seines Herrn erhält. Der dritte Aspekt der Entwicklung dieser Beziehung besteht in der Weisheit, die Noah zuteil wurde, damit er mit den verschiedenen Tierarten zurecht kommen kann. Denn nach Netter ist unter „seine Tochter“ die Weisheit zu verstehen.<sup>47</sup> Was diesen dritten Aspekt betrifft, so kann die Betonung der Weisheit Noahs bezüglich des Umgangs mit den Tieren durch die Rabbinen als moralische Lektion zur Verantwortung der Menschen für die Tiere verstanden werden. Solche Lektionen finden sich an verschiedenen Stellen sowohl in der Bibel als auch in der rabbinischen Literatur.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Thoma/Lauer 1991: II/207.

<sup>46</sup> Vgl. Netter 1891: Anm. 4/15.

<sup>47</sup> Ebd.: Anm. 1/16.

<sup>48</sup> Vgl. Navè Levinson 1987: 113ff.

Bei ihrer Analyse dieser drei Gleichnisse verstehen Thoma/Lauer unter der Gnade, die Noah vor Gott fand, die Grundlage für die Gnade, die den Späteren gilt.<sup>49</sup> In diesen drei Gleichnissen „ist mit der Gnade eine ungeschuldete Gabe der Liebe von Seiten Gottes an Noah, Josef, Ester und das israelitisch-davidische Eschaton gemeint.“<sup>50</sup> Das heißt, „dass die Gnade, die Noah von Gott zuteil wurde, konstitutiv bleibt für die Gnade der späteren Grossen zukam, und dass Gott seine Gnade im Verlauf der Offenbarungsgeschichte bis hin zum Eschaton steigert.“<sup>51</sup>

Oberhänsli-Widmer meint, dass „das Gesamtarrangement von GenR 29, 4 die rhetorische Strategie des Stichwortlieferers in einer Art demonstriert, welche Noah nur momentan schwach beleuchtet, um Scheinwerfer anschließend voll auf die 'echten' Helden Israels zu richten.“<sup>52</sup>

Diese rabbinische Auffassung, dass Noah wegen der Späteren gerettet wurde, kann irrtümlicherweise zu einer allgemeinen Regel führen, dass den Früheren immer nur wegen der Späteren Gnade erwiesen wurde. An der folgenden Stelle der GenR 29, 5 versucht R. Abbahu dies nur auf den Fall Noahs zu beschränken. Nach Miqrin wird dabei auf Lev 26: 42 „so will ich meines Bundes mit Jakob gedenken, und auch meines Bundes mit Isaak, und auch meines Bundes mit Abraham will ich gedenken“ implizit Bezug genommen.<sup>53</sup> Denn nach dieser letzteren biblischen Stelle gedenkt Gott seines Bundes wegen der Früheren:

R. Abbahu sagte: Man findet [in der Bibel], dass der Heilige, gepriesen sei er, mit den Späteren (Geschlechtern) Gnade ausübt wegen des Verdienstes der Früheren. Woraus erfahren wir aber auch, dass der Heilige, gepriesen sei er, den Früheren aufgrund des Verdienstes der Späteren Gnade ausübt? Weil es erwähnt wird: „Und Noah aber fand Gnade.“ Dies aufgrund des Verdienstes seiner Nachkommen, denn es steht geschrieben steht: „Dies ist die Geschlechter(folge) Noahs“ (Gen 6: 9).

Die Beschränkung des Phänomens, dass Gott den Früheren seine Gnade wegen der Späteren erwies, auf Noahs Fall, unterstützt R. Abbahu, indem er zwischen „und Noah aber fand Gnade“ (6:8) und „dies ist die Geschlechter(folge) Noahs“ (Gen 6:9) verbindet.<sup>54</sup> In der Verbindung dieser beiden Versen wird nach Egger die Geschlechterfolge Noahs als Grund zur

---

<sup>49</sup> Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/208.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Oberhänsli-Widmer 1998:252.

<sup>53</sup> Miqrin 1987: I/211.

<sup>54</sup> Entsprechend der modernen Bibelkritik gehört Gen 6:9 zur Priesterschrift, Gen 6: 8 aber zum jahwistischen Bericht.

Hoffnung dargestellt, „weil aus ihr Abraham, Isaak und Jacob, und weil aus diesen Moses, David und viele andere hervorgehen werden.“<sup>55</sup>

Außerdem ist die Aussage R. Abbahus, „dass der Heilige, gepriesen sei er, mit den Späteren (Geschlechtern) Gnade ausübt wegen des Verdienstes der Früheren“, ein Hinweis darauf, dass die Taten eines tugendhaften Menschen auch seinen Nachkommen noch zugute kommen.

Ebenfalls zur Auslegung von Gen 6:9: „*Dies ist die Geschichte (toldot)*“<sup>56</sup> von **Noah** (oder: *dies ist die Geschlechter[folge] Noahs*): **Noah** war ein frommer Mann, unsträflich unter seinen Zeitgenossen; mit Gott wandelte er“, meint GenR 30, 2:

„*Dies ist die Geschichte von Noah [oder: dies ist die Geschlechterfolge Noahs]*“ (Gen 6:9). Diese Worte sind mit Hiob 24: 18 „[...] *Er wendet sich nicht nach den Weinbergen hin*“ in Verbindung zu bringen. Das bedeutet, dass die Absicht der Flutgeneration nur auf Anpflanzung von Weinbergen bedacht war, während Noah dahin strebte, die Welt zu bevölkern und Kinder zu zeugen.

Durch eine innerbiblische Auslegung vergleicht der anonyme Ausleger hier, zwischen Noah und der Sintflutgeneration. Dabei meint er, dass der Vers „*Er wendet sich nicht nach den Weinbergen hin*“ (Hiob 24: 18) die Brücke für die Verbindung beider Stellen darstellt. Aufbauend auf eine Erklärung für denselben Vers (Hiob 24: 18) im palästinischen Talmud (Jeb. VI,5) will Netter den Ausdruck „*sich nach den Weinbergen hinwenden*“ metaphorisch interpretieren. So bedeutet dieser Ausdruck für ihn, dass die Sintflutgeneration im Gegensatz zu Noah nur ihren Geschlechtstrieb zu befriedigen strebten und keine Kinder zeugen wollten.<sup>57</sup>

Eine Wendung hinsichtlich der negativen Bewertung Noahs durch die Rabbinen findet angesichts der Wiederholung des Namens Noah<sup>58</sup> im Vers Gen (6: 9) statt; so sieht eine anonyme Überlieferung in GenR 30, 5 Noah als Zeichen der Ruhe נִחָא<sup>59</sup> und der Beschaulichkeit<sup>60</sup>:

---

<sup>55</sup>Egger 2000:191.

<sup>56</sup>Das hebräische Wort *toldot* hat im Deutschen zwei Bedeutungen, und zwar Geschichte oder Geschlecht.

<sup>57</sup>Vgl. Netter 1891: 18.

<sup>58</sup>Genauso gut hätte das Personalpronomen *er* verwendet werden können, wenn nicht die Absicht vorrangig gewesen wäre, eine besondere Betonung zu erreichen.

<sup>59</sup>נִחָא ist ein aramäisches Adjektiv, welches neben der Bedeutung Ruhe auch die Bedeutung »Wohlsein«, »Genuss« hat. Dieses Wort kommt hier in den beiden Bedeutungen „Wohlsein und Ruhe“ vor (vgl. Netter 1891: Anm.3/19). Hier geht es nicht um die Etymologie des Namens Noah (siehe Punkt 2.1.1.1), sondern um die Eigenschaften Noahs, die durch die Wiederholungen in der Bibel akzentuiert werden.

<sup>60</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 227.

Die Schrift hätte uns einfach sagen sollen: Noah ist ein Zustand der נִחָא (der Ruhe oder des Wohlseins). Ruhe ihm, Ruhe der Welt, Ruhe den Vätern, Ruhe den Kindern, Ruhe den Oberen (עליונים), Ruhe den Unteren (תחתונים) und zwar sowohl in dieser, als auch in jener Welt.

Hier zeigt sich wieder der Umgang der Rabbinen mit Wiederholungen in der Bibel. Nach Dohmen/Stemberger und wie bereits im Kapitel 1 (Punkt 1.3) angedeutet wurde, vertreten die Rabbinen die Auffassung, dass ein vollkommener sprachlicher Ausdruck extrem sparsam ist. So gibt es in der Bibel keine bloßen Wiederholungen.<sup>61</sup> Die Wiederholungen in der Bibel fungieren „als Steuerzeichen für den Ausleger.“<sup>62</sup>

Die Wiederholung bedeutet nun, dass sich die Ruhe, die Noah mit sich brachte, doppelt wirken wird. Wie Netter bemerkt, bezieht sich das Wort תחתונים (die Unteren) in GenR 30,5 auf das Menschengeschlecht nach der Sintflut, deren נִחָא (Ruhe) infolge Noahs Verdienste verdoppelt wurde; nämlich in dieser und in jener Welt.<sup>63</sup> Die verdoppelte Leistung der Ruhe, die Noah mit sich brachte, wird sich auch auf die Engel erstrecken. Denn עליונים (die Oberen) sind im Gegensatz zu תחתונים (die Unteren) die Engel, welche seit der Schöpfung Adams das Menschengeschlecht unablässig bei Gott anklagen. Infolge der Würdigkeit Noahs klagen die Engel nun aber nicht mehr.<sup>64</sup>

Dieselbe Wiederholung wird bei R. Abba bar Kahana an der folgenden Stelle der GenR 30,4 anders erklärt. Für ihn bedeutet die Wiederholung, dass Noah einen Anteil sowohl an dieser, als auch an der kommenden Welt haben würde:

R. Abba bar Kahana sagte: Jeder, dessen Name wiederholt wird, hat einen Anteil an dieser Welt und an der kommenden Welt. Da fragte man ihn: 'Es heißt doch auch Terah, Terah? demnach hätte auch dieser Anteil an dieser und jener Welt?' Da antwortete er: 'Das ist kein Einwurf; denn R. Judan im Namen des R. Abba bar Kahana, sagte: 'Es heißt in Gen 15: 15 „und du (Abraham) wirst in Frieden zu deinen Vätern kommen.“ Damit hat ihm Gott Gutes angekündigt, dass sein Vater Anteil an der kommenden Welt hat.

Da sich auch der Name Terahs (der Vater Abrahams), der nicht als gerecht bezeichnet wird, in der Bibel wiederholt, stößt also die Erklärung für den wiederholten Namen Noahs bei einem Fragenden auf Einwand. Der Einwand wird abgelehnt mit der Begründung, Terah werde um Abrahams willen einen Anteil an der kommenden Welt haben.<sup>65</sup>

<sup>61</sup>Vgl. Dohmen/Stemberger 1996: 80.

<sup>62</sup>Ebd. 1996: 80.

<sup>63</sup>Netter 1891: Anm.1/20.

<sup>64</sup>Ebd.: Anm.6/19 Siehe ausführlicher zu dieser Problematik P. Schäfer (1975): Rivalität zwischen Engeln und Menschen Berlin.

<sup>65</sup>Die Frage, ob die Frevler Anteil an der kommenden Welt haben werden, wird noch an einer anderen Stelle dieser Arbeit (unter Punkt 2.1.3) ausführlich diskutiert.

Nicht nur die Wiederholung des Namens Noahs, sondern auch die Redundanz des Verbs היה (sein) im Vers Gen 6:9 „Noah war (היה) [...]“ beschäftigte einige Rabbinen in GenR. Dieses redundante היה zeigt laut R. Johanan (GenR 30, 8), dass Noah vom Beginn bis zum Ende seines Lebens unverändert blieb. Um seine Interpretation zu stützen, macht R. Johanan von der innerbiblischen Auslegungsregel *gezera schawa* Gebrauch, indem er Ez 33: 24 heranzieht:

Ein jeder, bei dem das Wort היה vorkommt, der ist von seinem Anfange bis an sein Ende fromm gewesen. [...] Es heißt doch Ez 33: 24: „*Einzig war Abraham und er erbt das Land.*“ Demnach wäre auch sein Anfang derselbe gewesen wie sein Ende.

Außerdem weist Gen 6: 9 auf weitere Eigenschaften Noahs hin: Noah war (היה) ein gerechter (צדיק) Mann (איש), unsträflich unter seinen Zeitgenossen; mit Gott wandelte er. Zu diesem Versteil steht in GenR 30,7 das Folgende:

„Noah war ein Mann (איש) [...]“ (Gen 6: 9). Überall, wo das Wort איש (Mann) vorkommt, ist damit ein Gerechter und ein Bewährter gemeint; denn in den 120 Jahren [von der göttlichen Verheißung bis zum Eintreffen der Sintflut (vgl. Gen 6: 3)] pflanzte Noah Zedern und fällte sie. Da sprachen seine Zeitgenossen: Wozu dies? Er sagte zu ihnen: Der Herr hat mir mitgeteilt, dass er eine Flut über die Welt bringen werde. Sie sagten zu ihm: Wenn Er auch die Sintflut bringen sollte, so wird sie nur auf dein Haus kommen. Als nun Metuschelah [Noahs Großvater] vor dem Eintreffen der Sintflut starb, so sprachen sie: Siehst du, nun ist die Sintflut über das Haus dieses Mannes gekommen. In Verbindung damit steht Hiob 12:5: „למועדי רגל לפיד בוז לעשתות שאנן נכון, = *Dem Unglück Verachtung! So denkt der Sichere, ein Stoß nach denen, deren Fuß fuhrwahr zu zwei Unglücken gerichtet werden.*“ Nach R. Abba bar Kahana besagt dieser Vers folgendes: Der Heilige, gepriesen sei Er, sagt: Ich hatte einen Herold (כרוז) zur Zeit der Sintflut, und zwar in der Person Noahs. Durch בוז wird angedeutet, dass sie ihn verachteten und ihn einen verächtlichen Greis nannten. Der Sinn von לעשתות שאנן ist der: קשים כעשות sie waren hart [hartnäckig] wie Eisenklumpen. Die Worte נכון למועדי רגל [wörtlich= ihre Füße werden fuhrwahr zu zwei Unglücken gerichtet] heißt: Sie waren zu zwei Brüchen bestimmt, zu einem von oben und zu einem von unten.

Auch hier kommt die Auslegungsregel *gezera schawa* ins Spiel. Diesmal hängt sie an dem Wort איש (Mann). Dabei stellt der GenR an dieser Stelle einen allgemeingültigen Analogieschluss, nach dem das Wort איש (Mann) in allen biblischen Stellen die Bedeutung von „gerecht“ und „bewährt“ bedeutet.<sup>66</sup> Die Gerechtigkeit und die Bewährtheit Noahs sieht der anonyme Ausleger hier in seinem Gehorsam, denn die ganzen 120 Jahre (von der Androhung einer Sintflut bis zu ihrem Eintreffen) hatte Noah auf Befehl Gottes gepflanzt und gefällt. Bei der Erwähnung der Zahl „120 Jahre“ verbindet der Ausleger implizit Gen 6: 9 mit Gen 6: 3,

<sup>66</sup>In Ex 2:14 hat das Wort „Mann“ die Bedeutung von dem „Obersten“ oder demjenigen, der die Leute richten kann. Ähnliche Interpretationen für die Bedeutung dieses Wortes findet man an zahlreiche Stellen der rabbinischen Literatur; zu den Quellenangaben dieser Stellen vgl. die Anmerkungen zu GenR 30,7 in der kritischen Edition von J. Theodor/Ch. Albeck (1996).

wo es heißt, die Frevler werden noch 120 Jahre leben, dann aber, falls sie sich nicht gebessert hatten, sollen sie vernichtet werden.<sup>67</sup>

Die Verbindung des Auslegers von Gen 6: 9 und 6: 3 lässt ihn einen Dialog zwischen Noah und der Sintflutgeneration phantasieren. Der Ausleger meint, dass die Sintflutgeneration Noah verspottet und verachtet. Diese Ansicht stützt er durch die *Petiḥa* Hiob 12: 5 „Dem Unglück Verachtung! So denkt der Sichere, ein Stoß noch denen, deren Fuß schon schwankt.“ Nun versucht R. Abba bar Kahana durch eine sprachliche Analyse des Verses Hiob 12, 5, seine positive Sicht dem Sintflutheld gegenüber zu zeigen, indem er das Wort לפיד (la-pid = für das Unglück) als Herold (כרוז) versteht. Netter hat diese Stelle so erklärt: R. Abba bar Kahana „deutet also abweichend von der gewöhnlichen Auffassung das לפיד (= für das Unglück) des Hiob so, dass er das ל (la = für) zum Stamm hinzufügt, und das לפיד (lapid = Fackel), dann metaphorisch als Herold fasst.“<sup>68</sup>

Anhand derselben Verbindung von Gen 6:9 und Hiob 12: 5 versucht R. Abba bar Kahana nun, seine negative Sicht der Sintflutgeneration zum Ausdruck zu bringen. Er versteht die Phrase לעשתות שאנן in der Bedeutung von קשים כעשות. So betrachtet er sie als Plural von עשת (=Eisenklumpen).<sup>69</sup> Die letzte Phrase in Hiob 12:5 נכון למועדי רגל „= ihre Füße werden führwahr zu zwei Unglücken gerichtet“ verweist nach R. Abba Kahana auf Gen 7: 11, wo berichtet wird, dass die Wasser der Sintflut von der Erde und vom Himmel kommen werden. Mit den „zwei Unglücken“ in Hiob 12:5 sind nun die beiden Quellen der Wasser gemeint.

Ähnlich wie in den angeführten Stellen der GenR tritt Noah auch an der folgenden Stelle bSanh108b – ebenfalls die sich auf die Verbindung zwischen Gen 6:9 und Hiob 12:5 bezieht, obwohl die Worte hier anders verstanden und wiedergegeben werden - als Warner auf, der von der hartnäckigen Sintflutgeneration verspottet wird:

Raba lehrte: Was ist mit dem Vers: "לפיד בוז לעשתות שאנן נכון למועדי רגל"(Hiob 12:5) gemeint? Dies lehrt, dass Noah zurechtwies und ihnen Worte wie Feuersteine zurief. Infolge dessen verachteten sie ihn und sagten zu ihm: Alter, wozu diese Arche? Er antwortet: Der Heilige, gepriesen sei Er, wird über euch eine Sintflut bringen. Da fragten sie ihn, wovon diese Sintflut sei? Falls es eine Feuerflut ist, so besitzen wir ein Mittel namens Alitha (אליטה). Wenn diese Flut aus Wasser, die Gott aus der Erde bringen sollte, haben wir Eisenplatten, um die Erde abzudecken; falls Er sie vom Himmel herab bringt, so haben wir ein Wesen namens 'akob עקב (andere nennen es 'akosch עקוש), [was ihn abhalten kann]. Noah aber sagte zu ihnen: Er wird sie zwischen euren Fersen hervorbringen, denn es heißt „נכון למועדי רגל“.

<sup>67</sup> Vgl. Netter 1891: Anm.2/22

<sup>68</sup>Ebd. : Anm.3/23.

<sup>69</sup>Ebd.: Anm.4/23.

Noah tritt hier als Warner auf, der feurigen Mut לפיך (Hiob 12:5) hat. Seine bösen Zeitgenossen haben unbekümmerte (שאנן) (Hiob 12:5) Gedanken (עשות) (Hiob 12:5) angesichts von Noahs Predigten. Und sie zeigen Skepsis gegenüber Noahs Drohung.<sup>70</sup>

Außerdem meinte die Sintflutgeneration, dass sie bestimmte Mittel habe, mit denen sie sich gegen die Sintflut wehren könnten; nämlich „Alitha“ und „akob“. Im Anschluss an Netter ist das Wort *Alitha* eine alte Ableitung aus לילית. Damit wurden fabelhafte Wesen bezeichnet, die die Fähigkeit haben sollten, das Feuer zu löschen. Das Wort עקוב seinerseits bedeutet „etwas Abhaltendes.“ Dafür gibt es zwei nähere Erklärungen. Einerseits kann es die Bedeutung von „etwas, das den Regen abhält (עקב) haben. Andererseits kann es als eine Bezeichnung für eine Art Schwamm gelten, der das Wasser aufschlingt, und den man zum Schutze vor Regen auf den Kopf legt.“<sup>71</sup>

Eine Charakterisierung Noahs als Warner könnte auch für die folgende Auslegung der GenR 30, 8 für Gen 6:9 gelten:

Bar Ḥuṭa sagte: Ein jeder, von dem heißt „vollständig“ (תמים), der hat seine Lebensjahre nach der Siebenzahl vollendet.

Zur Erklärung dieser Stelle sei angemerkt, dass die Siebenzahl im Judentum kosmische oder astrologische Bezüge symbolisiert.<sup>72</sup> Es ist also die Frage, ob diese Bemerkung des Rabbi Ḥuṭa, dass Noah seine Lebensjahre nach der Siebenzahl vollendet hatte, darauf hindeutet, dass Noah Warner vor einer kosmischen Katastrophe gewesen war. Dabei ist aber darauf hinzuweisen, dass diese Aussage von Bar Ḥuṭa dem Bibeltext widerspricht, wo das Alter von Noah mit 950 Jahren (vgl. Gen 9: 29) angegeben wird. Diese Zahl ist nicht durch sieben teilbar. Diese Anmerkung ist aber berechtigt, wenn angenommen wird, dass er auf die Lebensjahre Noahs nach der Sintflut 350 Jahre anspielt (Gen 9:28); eine Zahl, die man durch sieben teilen kann.<sup>73</sup>

Ebenfalls löste die Phrase „unter seinen Zeitgenossen“ in Gen 6:9 Meinungsverschiedenheit über den Wert der Gerechtigkeit Noahs aus. Wie Mach äußert, entstand diese Meinungsverschiedenheit aufgrund des Prinzips, das besagt: Die Gerechtigkeit des Einzelnen

---

<sup>70</sup> Vgl. Lewis 1978: 127.

<sup>71</sup> Netter 1891: Anm.5/23f.

<sup>72</sup> Vgl. Maier/ Schäfer 1981: 321. In der jüdischen Tradition findet sich die Überzeugung, dass Zahlen über ihren numerischen Wert hinaus eine symbolische Bedeutung haben (Vgl. Hauth; Hrsg. 1998: 368).

<sup>73</sup> Vgl. Netter 1891: Anm.1/24.



wird an der sittlichen Beschaffenheit seiner Umgebung gemessen.<sup>74</sup> Das heißt: Die Gerechtigkeit Noahs wird an der verdorbenen Sittlichkeit der Sintflutgeneration gemessen.

Diese rabbinische Meinungsverschiedenheit über den Wert der Gerechtigkeit Noahs zeigt sich klar anhand dreier Gleichnisse, die in GenR für die Auslegung der Phrase „*unter seinen Zeitgenossen*“ angeführt werden: Es sind das Gleichnis von der Weinprobe, das Gleichnis vom Geruch und das Gleichnis von der Jungfrau auf dem Dirnenmarkt. Während das erste Gleichnis Noah abwertet, wird er in den anderen zwei Gleichnissen hochgeschätzt:

- „Das Gleichnis von der Weinprobe“ (GenR 30,9):

„*Unter seinen Zeitgenossen*“ (Gen 6:9). R. Jehuda sagt: Unter seinen Zeitgenossen war er gerecht. Hätte er aber in der Generation des Moses oder in der Generation des Samuel gelebt, würde er nicht als gerecht bezeichnet. Unter den Blinden ist der Einäugige König. Gleich einem, der Weinkeller besaß. Er öffnete ein Fass (חבית) und fand darin Essig. Er öffnete ein zweites – wieder Essig. Ein drittes - er fand saueren Wein. Man sagte zu ihm: Der ist ja sauer! Er erwiderte: Gibt es denn hier überhaupt besseren? Nein, war die Antwort. Ebenso: Unter seinen Zeitgenossen war er gerecht. Hätte er in der Generation des Moses oder in der Generation Samuels gelebt, würde er nicht als gerecht bezeichnet.<sup>75</sup>

In der hebräischen Bibel wird Noah in Gen 6:9 nicht als bloß *tsadiq* (gerecht), sondern als *tsadiq tamim* (vollkommen gerecht) bezeichnet. An der hier zitierten Stelle der GenR fällt auf, wie auch Thoma/Lauer anmerken, dass das Adjektiv vollkommen (*tamim*) ausgelassen wird.<sup>76</sup> Im Anschluss an Thoma/Lauer kann aufgrund dieser Auslassung „vermutet werden, dass nur jemand als vollkommen Gerechter (*tsadiq tamim*) in Frage kommt, der im Bund der Beschneidung lebt.“<sup>77</sup> Noah war aber nicht beschnitten, denn die Beschneidung (=berit milla) ist erst seit der Zeit Abrahams bekannt. So steht in Gen 17: 9-14: „*Und Gott sprach zu Abraham: [...] Das ist mein Bund zwischen mir und euch samt deinen Nachkommen, den ihr halten sollt: Alles, was männlich ist unter euch, muss beschnitten werden. Am Fleisch eurer Vorhaut müsst ihr euch beschneiden lassen. Das soll geschehen zum Zeichen mir und euch. Alle männlichen Kinder bei euch müssen, sobald sie acht Tage alt sind, beschnitten werden in jeder eurer Generationen [...] So soll mein Bund, dessen Zeichen ihr an euerem Fleisch tragt, ein ewiger Bund sein. Ein Unbeschnittener, eine männliche Person, die am Fleisch ihrer Vorhaut nicht*

---

<sup>74</sup>Vgl. Mach 1957: 45.

<sup>75</sup>Diese Stelle der GenR enthält eine Art von Kontroversen, die, wie Mach anmerkt, sowohl zur Zeit der Tannaiten als auch der Amoraim verbreitet waren (vgl. Mach 1957: 45).

<sup>76</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/210

<sup>77</sup>Ebd. Segal bemerkt, dass die Beschneidung als ein Bereich zu betrachten ist, „in dem die Gelehrten den Gedanken des Bundes im rabbinischen Judentum betont haben“ (Segal 1991: 154).

*beschnitten ist, soll aus ihrem Stammesverband ausgemerzt werden. Er hat meinen Bund gebrochen.*<sup>78</sup>

Der Grund dafür, dass R. Jehuda Noah nicht mit Abraham, sondern mit Moses und Samuel verglichen hat, mag meiner Meinung nach darin bestehen, dass Moses und Samuel zu den wenigen Figuren gehören, die nach der Überlieferung beschnitten geboren worden sein sollen.<sup>79</sup>

- „Die Gleichnisse vom Geruch und von der Jungfrau auf dem Dirnenmarkt“ (GenR 30,9):

R. Neḥemja sagte: Wenn er schon unter seinen Zeitgenossen gerecht war, um wie viel mehr noch, hätte er in der Generation des Moses oder in der Generation des Samuel gelebt! Gleich einem Fläschchen (צלוחית) gefüllt mit Balsam (אפרסמון), das gut mit einem Deckel verschlossen (מוקפת צמיד פתיל) zwischen den Gräbern (בין הקברות) lag und trotzdem seinen Duft verbreitet. Um wie viel mehr würde es diesen verbreiten, wenn es außerhalb von Gräbern (חוץ לקברות) wäre. Oder gleich einer Jungfrau, die sich auf dem Dirnenmarkt befand und dennoch nicht in schlechten Ruf geraten war. Um wie viel mehr, wenn sie sich auf dem Markt der sittsamen Frauen befunden hätte. Ebenso: Wenn er schon unter seinen Zeitgenossen gerecht war, um wie viel mehr noch, hätte er in der Generation des Moses oder in der Generation des Samuel gelebt.

Anhand dieser Stelle zeigt sich klar, dass R. Neḥemja im Vergleich zu dem Gleichnis der Weinprobe eine entgegengesetzte Auffassung vertritt. So wird Noah in den beiden letzten Gleichnissen als der große Gerechte nicht nur zur Zeit der Sintflut, sondern auch zu späteren Zeiten gefeiert.<sup>80</sup> So meinen die Gleichnisse nach Thoma/Lauer, dass „Noah in israelitischer Zeit ein noch weit grösserer Gerechter gewesen wäre als er es zur Zeit der Sintflut war, weil die Rahmenbedingungen für Noahs Gerechtigkeit viel besser gewesen wären. Dahinter steht wohl die Vorstellung, dass die Zuwendung Gottes zum späteren israelitischen Volk grösser und wirksamer war als zur Generation der Sintflut.“<sup>81</sup> Ich meine allerdings, dass nicht nur der Kommentar von Thoma/Lauer, sondern auch das Gleichnis selbst nicht zutreffend, da ein Mensch, der gut riecht, sich in ebensolcher Gesellschaft tatsächlich nicht auszeichnet. Nur in Gesellschaft schlechter riechender Menschen tritt ein Gutriechender hervor. In einer Menge tritt der Gleichartiger hervor, der anders ist als die anderen. Dasselbe gilt für das Gleichnis der Jungfrau auf dem Dirnenmarkt.

---

<sup>78</sup>Die Beschneidung als Zeichen des Bundes findet man nur noch an zwei weiteren Bibelstellen (Ex 12: 44 und Lev 12: 3). An anderen Stellen ist die Beschneidung ein Initiationsritus bei der Hochzeit und für das Leben im Klan (vgl. Gen 34: 14, Ex 4: 24-26 und Lev 19: 23).

<sup>79</sup>Andere biblische Figuren, die als beschnitten geboren erachtet wurden, sind Sem, Set, Jakob, Josef, Bileam, David, Jeremia und Serubbabel (vgl. Lewis 1978: Anm.6/123 und Mach 1957:73).

<sup>80</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/216.

<sup>81</sup>Ebd.

Wie GenR 30,9 enthält bSanh 108a ähnlich entgegengesetzte Ansichten über den Wert Noahs:

„Unter seinen Zeitgenossen“ (Gen 6: 9). R. Joḥannan sagte: Nur unter seinen Zeitgenossen, doch nicht in anderen Generationen. Reš Laqīš sagte: Unter seinen Zeitgenossen, um vielmehr noch in anderen Generationen. R. Ḥanina unterstützt die Ansicht von R. Joḥannan mit dem folgenden Gleichnis: Gleich einem Fass (חבית) mit Wein, das in einem Essigkeller lag. Könnte von diesem Ort Duft ausgehen? Es geht kein Duft von ihm aus. R. Ošaja unterstützt die Ansicht von R. Reš Laqīš mit dem folgenden Gleichnis: Gleich einem Fläschchen (צלוחית) gefüllt mit Rosenwasser (פולייטין), das an einem schmutzigen Ort (במקום הטנופת) lag. Von diesem Ort geht Duft aus. Und wie viel mehr an wohlberauschten Ort (במקום הבוסם).

Während R. Joḥannan Noah nur als relativ gerecht ansieht, wird er bei Reš Laqīš als umso gerechter in späteren Zeiten gefeiert.

Auch die Aussage „Noah wandelte mit Gott“ (Gen 6: 9) wird in GenR als Hinweis auf die begrenzte Rechtschaffenheit Noahs verstanden. In diesem Zusammenhang vergleichen R. Jehuda und R. Neḥemja in GenR 30,10 Noah mit Abraham:

R. Jehuda sagte: Gleich einem König, welcher zwei Söhne hatte, einen erwachsenen und einen kleinen. Zu dem kleinen sprach er: Geh mit mir, während er zu dem erwachsenen sagt: Geh vor mir. Zu Abraham, dessen sittliche Kraft stark war, sprach Gott: „*wandle vor mir und sei fromm*“ (Gen 17: 1), aber über Noah, dessen sittliche Kraft schwach war, sprach die Tora: *Noah wandelte mit Gott*. R. Neḥemja sagte: Gleich einem Freund eines Königs, der im dicken Schlamm versinkt. Als der König schaute und ihn sah, sagte er zu ihm: Bevor du im Schlamm versinkst, komm mit mir. Dasselbe war bei Noah der Fall, wie es geschrieben steht: „*Noah wandelte mit Gott*.“ Abraham glich einem Freund des Königs, der den König auf finsternen Straßen wandeln sah, da schaute er und sah herab und leuchtete ihm durch das Fenster. Als der König ihn sah, sprach er zu ihm: Wozu leuchtest du mir durch das Fenster? Komm und leuchte vor mir her. Ebenso sprach Gott zu Abraham: Statt dass du mir aus Mesopotamien und seinen Nachbarländern her leuchtest, komm und leuchte vor im Lande Israel.

Eine erste Analyse der angeführten Gleichnisse ergibt, dass Noah dabei nicht „um seiner selbst willen thematisiert wird, sondern nur als Folie für die Charakterisierung Abrahams.“<sup>82</sup>

R. Jehuda bedient sich, um den Sinn des Gleichnisses zu ermitteln, der innerbiblischen Auslegungsregel der *gezera schawa*. So verbindet er zwischen Gen 6: 9 „*Noah wandelte mit Gott*“ und Gen 17: 1, entsprechend dem Gott zu Abraham sprach: „*Wandle vor mir und sei fromm*.“ An beiden Stellen kommt das Wort „wandeln“ vor. Der Unterschied zwischen ihnen besteht in der Präposition: Während „Noah *mit* Gott wandelte“, wandelte Abraham *vor* Gott. Mann versteht anhand des Gleichnisses von R. Jehuda, dass Abraham ein selbständiger Sohn

---

<sup>82</sup>Ebd.: 220.

gewesen sei. Er habe seinen Weg schon allein gehen können. Noah sei hingegen unfähig zu selbständigem Gehen gewesen.<sup>83</sup>

Dagegen will das Gleichnis des R. Neḥemja Noah für seine Unfähigkeit zu selbständigem Gehen entschuldigen. Denn der Weg, den Noah gehen musste, war so "schlammig", dass man ohne fremde Hilfe hätte einsinken müssen. Wäre aber der Weg fest gewesen, d.h. wären die Zeitgenossen Noahs fromm gewesen, hätte er die Hilfe Gottes nicht gebraucht.<sup>84</sup> Trotz dieser Entschuldigung Noahs bleibt er aber auch in der Ansicht von R. Neḥemja letztendlich unfähig zum selbständigen Gehen und verläuft sich. Demgegenüber verläuft sich entsprechend des zweiten Gleichnisses desselben Rabbis der König/Gott selbst. Er verlangt nach dem Licht Abrahams.<sup>85</sup>

Die folgende Stelle in GenR hebt weiter die Vorzüglichkeit der Israeliten vor der Sintflutgeneration hervor, indem sie sich auch hier der Regel *gezera schawa* bedient. Diesmal verbindet GenR 30, 10 Gen 6: 9 mit Gen 48:15, denn beide beinhalten das Wort "wandeln". Auch hier erklärt sich diese Vorzüglichkeit anhand der Kombination des Verses mit der Präposition „mit“ zum einen und „vor“ zum anderen:

Es steht geschrieben: „Und Israel segnete Josef und sprach: der Gott, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandelt sind (התהלכו), Gott, der Mein Hirte ist seit je bis heute (Gen 48:15). [...] R. Joḥanan sagte: Gleich einem Hirten, welcher dastand und auf seine Herde schaute. R. Reš Laqiš sagte: Gleich einem Fürsten, welcher einherging und die Ältesten vor ihm. Nach R. Joḥanan bedürften wir Gottes Herrlichkeit. Nach R. Reš Laqiš bedurfte Er unserer Herrlichkeit.

An dieser Stelle gibt es für die Auslegung des Verses Gen 48:15 zwei Gleichnisse, die die Beziehung Gottes zu Israel und umgekehrt charakterisieren. So stehen die beiden Bezeichnungen „Hirte“ im Gleichnis 1 und „Fürst“ im Gleichnis 2 für Gott, während die „Herde“ im Gleichnis 1 und die „Ältesten“ im Gleichnis 2 als Bezeichnungen für das Volk Israel stehen.<sup>86</sup> R. Joḥanan bedient sich bei der Formulierung seines Gleichnisses des Verses 48: 15 „Gott, der Mein Hirte ist seit je bis heute“, um zu betonen, dass die Israeliten der Hilfe Gottes nie entbehren können. Dahingegen zieht R. Reš Laqiš das Verb „wandeln“ mit der Präposition *vor* in demselben Vers heran, um seine Auffassung zu unterstützen, dass Gott der Hilfe der Israeliten bedarf und nicht umgekehrt.

---

<sup>83</sup>Ebd.: 219.

<sup>84</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.7/30f..

<sup>85</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/219.

<sup>86</sup>Ebd.: II/222. Nach Thoma/Lauer können mit „Herde“ und „den Ältesten“ auch die Rabbinen gemeint sein, da sie als Leiter der Gemeinde hervorgehoben werden sollen (vgl. Thoma/Lauer 1991: II/222).

Die Bezeichnung Noahs als "der Gerechte" kommt auch in Gen 7: 1 vor: „*Und der Herr sprach zu Noah: Gehe in die Arche, du, und dein ganzes Haus; denn dich habe ich gerecht vor mir gefunden unter diesem Geschlechte.*“ Zu diesem Vers kommentiert GenR 32,3 wie folgt:

In Ps 11:5 steht geschrieben: „*Gott prüft den Gerechten, und den Gottlosen und den, der Frevel treibt, hasst seine Seele.*“ R. Jonatan sagte: Der Töpfer prüft nicht lockere [zerbrechliche] Gefäße, denn wenn er nur einmal darauf schlägt, so zerbrechen sie schon; er prüft vielmehr feste Gefäße, wenn er auch so sehr darauf schlägt, so zerbrechen sie nicht. So prüft Gott auch nicht die Frevler, sondern die Gerechten. R. Jose ben Ḥanina sagte: Der Flachshändler, der da weiß, dass sein Flachs gut ist je mehr er darauf schlägt, desto besser wird er. Wenn er aber weiß, dass sein Flachs schlecht ist, kann er kein einziges Mal darauf schlagen. R. Eli'ezer sagte: Gleich einem Hausherrn, der zwei Kühe hatte, von denen die eine kräftig, die andere mager war. Auf welche legt er das Joch? Doch wohl auf die kräftige. So prüft auch Gott den Gerechten. Dieser Gerechte ist Noah: „*Und der Herr sprach zu Noah: Gehe in die Arche, du und dein ganzes Haus; denn dich habe ich gerecht vor mir gefunden [...]*“ (Gen 7: 1).<sup>87</sup>

Ausgehend davon, dass in den beiden Versen Gen 7: 1 und Ps 11: 5 das Wort „gerecht“ vorkommt, verbindet GenR zwischen ihnen. Die drei Gleichnisse bringt der Midrasch hier aber nicht durch dieses Wort miteinander in Verbindung, sondern durch das Verb „prüfen“. Die Verbindung zwischen der Gerechtigkeit Noahs und seiner Prüfung durch Gott kann meines Erachtens auf zweierlei Weise begründet werden: Erstens kann man den göttlichen Befehl an Noah, in die Arche zu gehen, als Belohnung Gottes verstehen. Denn Noah hatte die Prüfung Gottes bestanden: Er hatte seine Gerechtigkeit bewiesen, indem er alle Mühen und Schwierigkeiten mit Geduld durchgemacht hatte, die ihm seine hartnäckigen Zeitgenossen in den Weg gelegt hatten. Diese Erklärungsmöglichkeit für das Verhältnis zwischen Noahs Gerechtigkeit und Gottes Prüfung findet anhand des Kontextes des Verses Gen 7: 1 „*Denn dich habe ich gerecht vor mir gefunden*“ ihre Berechtigung. Zweitens besteht die Möglichkeit, dass Gott Noahs Gerechtigkeit prüfen wird, indem Gott sehen will, ob Noah die Mühen durchhalten wird, die er in der Arche erleiden wird.

Thoma/Lauer meinen, dass der göttliche Befehl, in die Arche zu gehen, eine Art Versuchung gewesen sei. „Versuchung bedeutet Erprobung des Glaubens durch einen absurd erscheinenden Befehl Gottes und das Sichtbarmachen der Gerechtigkeit des Menschen durch

---

<sup>87</sup>Dieselbe Auslegung findet sich auch in GenR 34, 2 zu Gen 8: 15: „*Da redete Gott mit Noah und sprach: Geh aus der Arche [...]*.“ Gemeinsam ist beiden Stellen der Gehorsam Noahs gegenüber dem Befehl Gottes. Gen 7: 1 spricht von seinem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Befehl, in die Arche zu gehen, in 8: 15 von seinem Gehorsam, hinaus zu gehen.

seinen uneingeschränkten Gehorsam.“<sup>88</sup> Somit ist eine Versuchung mit einer Prüfung gleichzusetzen.

Die Rabbinen äußern sich in GenR 32, 3 nochmal zum Begriff "gerecht". Der Anlass dafür ist das Zitat aus Gen 7:1:

„[...] *denn ich habe dich gerecht vor mir gefunden*“ (Gen 7: 1). R. Eli‘ezer ben ‘Azarja sagte: Wir finden, man kann dem Menschen etwas Lob ins Gesicht sagen, sein ganzes Lob jedoch darf man nur in seiner Abwesenheit aussprechen. Denn die Phrase „*Noah war ein gerechter, frommer Mann*“ (Gen 6: 9) sagte Gott ihm nicht ins Gesicht, sondern: „*denn dich ich habe gerecht vor mir gefunden*“ (Gen 7: 1), das sagte er ihm ins Gesicht.

R. Eli‘ezer ben ‘Azarja stellt einen Vergleich an zwischen Gen 6: 9 und Gen 7: 1 und zieht daraus eine pädagogische Lehre. In Gen 7: 1 spricht Gott mit Noah und lobt ihn nur mit dem Wort „gerecht“. Wenn Gott aber in Gen 6: 9 nicht Noah selbst anredet, sondern über ihm berichtet, dann bezeichnet er ihn nicht nur als „gerecht“ sondern auch als „fromm“. Daraus schlussfolgert R. Eli‘ezer, dass man den anderen nicht sein ganzes Lob aussprechen darf. Diese Ansicht von R. Eli‘ezer ben ‘Azarja findet man genauso in bErubin 18b. Dort wird sie R. Jermija ben Eli‘ezer zugeschrieben.

### 2.1.2 Zu Gen 6: 1,2, 4-6,11,12 „Ursache der Sintflut“

Die Verse der Genesis, die die Ursache der Sintflut behandeln, können in zwei Gruppen klassifiziert werden. Die erste Gruppe machen die drei Verse Gen 6:1, 2,4 aus:

„(1) *Als aber die Menschen anfangen, sich auf der Erde zu mehren, und ihnen Töchter geboren wurden, (2) sahen die Gottessöhne, dass die Töchter der Menschen schön waren, und sie nahmen sich zu Weibern, welche sie nur wollten. [...] (4) Zu jenen Zeiten – und auch nachmals noch -, als die Gottessöhne zu den Töchtern der Menschen sich gesellten und diese ihnen Kinder gebaren, waren die Riesen auf Erden. Das sind die Recken der Urzeit, die hochberühmten.*“

Charakteristisch für diese Gruppe ist, dass sie „einen dunklen Text“<sup>89</sup> darstellt. Zu dieser Dunkelheit gehört im Allgemeinen die Frage nach dem Zusammenhang dieser biblischen Textstelle zu der anschließend vorkommenden Sintflutgeschichte. Diese Frage führte dazu, dass im Gegensatz zu den Rabbinen die meisten Ausleger die Verse 6: 1,2,4 als ursprünglich

---

<sup>88</sup>Thoma/Lauer 1991: II/228f.

<sup>89</sup>Westermann 1972: 68.

selbständige Einheit betrachten, die nicht mit der Flutgeschichte zusammenhängt.<sup>90</sup> So hatte man im Judentum, wie Westermann sagt, entgegengesetzte Auffassungen bezüglich der Auslegung der Verse Gen 6:1, 2,4. Dabei war umstritten, ob *bne ha-elohim* „Söhne Gottes“ oder „Söhne der Götter“ gemeint sind; so auch die Frage, ob die Söhne Gottes bzw. der Götter berühmte (irdische) Männer oder (himmlische) Engel sind.<sup>91</sup> Im schärfsten Gegensatz zu den Auslegungen des Frühjudentums zum Beispiel in der Apokalyptik -, denen Gen 6:1, 2,4 zur Begründung der Lehre von den gefallen Engeln diente, stand die rabbinische Exegese.<sup>92</sup> Aus der rabbinischen Sicht und Auslegung „entstand die ‚Menschendeutung‘, in der die ‚Gottessöhne‘ als Menschen verstanden wurden und damit die Erzählung Gen 6:1, 2,4 jegliche Verbindung mit der Welt des Mythos verlor.“<sup>93</sup> Zu dem Inhalt dieser Verse gehört auch, die Vereinigung zwischen den *bne ha-elohim* und den Töchtern der Menschen, aus der die mächtigen Männer (הגברים) der alten Tage hervorgingen. Dabei wird auch die Auffassung vertreten, dass es zu der Zeit der Sintflut die Riesen auf der Erde gab (Gen. 6:4).<sup>94</sup>

Die zweite Gruppe der Verse in der Genesis, die auch die Ursache der Sintflut zur Diskussion bringt, besteht aus den Versen Gen 6:5, 6,11,12:

*„(5) Als aber der Herr sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und dass alles Dichten und Trachten ihres Herzens die ganze Zeit nur böse war, (6) da reute es den Herrn, dass er den Menschen geschaffen hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn tief. [...] (11) Aber die Erde ward verderbt vor Gott, und voll ward die Erde von Frevel. (12) Da sah Gott auf die Erde, und siehe, sie war verderbt; denn alles Fleisch hatte seinen Wandel verderbt auf Erden.“*

In diesen Versen wird der Grund für die bevorstehende Sintflut explizit genannt. Der Beschluss Gottes, die Menschheit durch eine Sintflut zu vernichten, hatte Das Ausmaß der menschlichen Schlechtigkeit (רבה רעת האדם) zur Ursache. Es erscheint tragisch, wie JHWH traurig wird (וינחם) und bereut (ויתעצב את לבו), die Menschen geschaffen zu haben. Entsprechend Gen 6:11, 12 ist die Sintflut also durch die Verdorbenheit der Erde (ותישחת הארץ) begründet, die voller Frevel war (ותמלא הארץ חמס).

<sup>90</sup>Vgl. Westermann 1972: 74.

<sup>91</sup>Dazu vgl. Dexinger 1966: 55, 60, 87.

<sup>92</sup>Vgl. Westermann 1972: 68f.

<sup>93</sup>Ebd.: 69.

<sup>94</sup>Die Auffassung, dass mit הנפלים die Riesen gemeint sind, „ist wahrscheinlich geborgt von der einen oder der anderen Begebenheit an der Wurzel der Schrift, Num. 13:33, wo ihre Größe die Israeliten erschreckt, und sie sich selbst wie Grashüpfer fühlen. Die Anstrengungen, zu einer Etymologie für das Wort zu gelangen, arbeiten mit der Wurzel [נפל] „fallen“, aber diese sind weniger als überzeugend“ (Lewis 1978: Anm.4/3).

### 2.1.2.1 Zu Gen 6:1, 2,4: „Gottes Söhne und die Menschentöchter“

GenR 26,4 erklärt den Vers Gen 6: 1: „Als aber die Menschen anfangen, sich auf der Erde zu mehren und ihnen Töchter geboren wurden“ wie folgt:

„לרב על האדמה“ „*sich auf der Erde zu mehren*“ (Gen 6:1) [Nach dem Verständnis des Auslegers bedeutet der Versteil nun: die Erde beflecken], d.h.: Sie vergossen ihren Samen auf die Bäume oder Steine. Und weil sie viel Unzucht trieben [בזנות שטופים], ließ Gott ihnen viele weibliche Kinder erstehen (הרבה). Dies ist, was geschrieben steht: „*Als aber die Menschen entweihen (החל) und ihnen Töchter geboren wurden*“ (Gen 6:1).

Um seine Ansicht zu unterstützen, dass die Sintflutgeneration ihren Samen auf die Erde vergossen hatte, d.h. den Geschlechtsverkehr ohne Absicht der Fortpflanzung getrieben hatte, bedient sich der anonyme Ausleger hier der sprachlichen Analyse des Wortes לרב in Gen 6:1 „לרב על האדמה“. Seiner Ansicht nach stammt es nicht von *kal* „רב רב oder ravav“ (= *viel sein*), sondern von pi'iel „ריבב ribbāv“ (=beflecken). Als weitere Unterstützung für seine Auffassung versteht der Ausleger das Verb החל nicht in der Bedeutung von „anfangen“ sondern von „entweihen“.

Wegen dieser Tat (Geschlechtsverkehr ohne Ziel der Fortpflanzung) bestraft Gott nach Ansicht des Auslegers die Sintflutgeneration auf die Weise, dass ihnen nicht Jungen, sondern Mädchen geboren werden. Dieses Verständnis des Auslegers für die Geburt von Mädchen als eine göttliche Strafe deutet auf ein bekanntes Auslegungsprinzip hin, nämlich das Prinzip Maß für Maß (*middah kneged middah*), das sich nicht unbedingt auf die Bestrafung von Einzelnen bezieht, sondern sich auch als kollektive Bestrafung in der Welt verstehen läßt.<sup>95</sup> Nach Urbach betonten die Rabbinen dieses Prinzip in ihren Interpretationen der Schrift, wo die Sünde und die Strafe ausdrücklich genannt werden, wie es etwa in der Sintflutgeschichte der Fall ist.<sup>96</sup>

Dieses Prinzip manifestiert sich in der von dem Ausleger hier vertretenen Auffassung darüber, warum der Sintflutgeneration Töchter geboren wurden: Da diese Unzucht getrieben hatte, soll sie bestraft werden, indem ihnen mehr Töchter als Söhne geboren werden. Implizit kann man vertehen: Diese Töchter werden, wenn sie erwachsen sind, als Strafe für die ausschweifenden Väter auch Unzucht treiben. Diese Auslegung könnte eine orientalische Sicht gegenüber der Ausschweifung der Frauen zum Ausdruck bringen: Im Gegensatz zu den Männern ist die Ausschweifung durch Frauen inakzeptabel.

---

<sup>95</sup>Vgl. Urbach 1975: I/438.

<sup>96</sup>Ebd.



Diese biblische Phrase, die bemerkt, dass den Menschen Töchter geboren wurden, erfährt in bT eine andere Auslegung. Auch an der folgenden Stelle des bBB 16b wird zwischen den beiden letzten Teilen des Verses „sich auf der Erde zu mehrern“ und „und ihnen Töchter geboren wurden“ verbunden:

„Als nun die Menschen anfangen“ (Gen 6:1). R. Joḥanan sagte: [Mit der Geburt von Töchtern] kam eine Vermehrung (riwja/רביה) in die Welt. Reš Laqiš sagte: [Mit der Geburt von Töchtern] kam Zank (miriwa/מריבה) in die Welt.

Die beiden Rabbinen versuchen hier, die kontextuell dunkle Beziehung zwischen den beiden Teilen des Verses Gen 6:1 „sich auf der Erde zu mehrern“ und „und ihnen Töchter geboren wurden“ zu entschlüsseln. Für R. Joḥanan erfüllt die Konjunktion „und“ am Beginn des letzten Teiles des Verses eine kausale Funktion: Da, wie auch Goldschmidt anmerkt, die Töchter früher heirateten als die Söhne,<sup>97</sup> gilt die Geburt von Töchtern als wesentlicher Grund für die Vermehrung des Menschen. Auch für Reš Laqiš hat „und“ eine kausale Funktion. Da aber für ihn das Wort „laruw“ nicht die Bedeutung von „zu mehrern hat“, sondern von *merewa* "מריבה" (=Zank), so versteht er die kontextuelle Beziehung zwischen den beiden Versteilen wie folgt: „Mit der Geburt von Töchtern kam Zank.“

Nach Rottzoll versteht sich sowohl die Auslegung von R. Joḥanan als auch die von Reš Laqiš als eine Art Wortspiel mit dem Wort *rawa* in Gen 6:1 (*rawa*= *riwja*; *rawa*= *miriwa*).<sup>98</sup> Dieses Wortspiel erfolgt nicht – wie normalerweise der Fall ist – auf der Ebene der hebräischen Sprache. Die beiden Rabbinen stützen sich dabei auf die Bedeutung des Wortes Tochter (*riwetha*, *riwa*) im Aramäischen, das den beiden Wörtern *riwja* (=Vermehrung) und *merewa* (=Zank) ähnlich ist.<sup>99</sup>

Die Äußerung des Auslegers in GenR 26,4, dass die Sintflutgeneration ihren Samen auf die Bäume oder Steine vergoss, mag bedeuten, dass sie Geschlechtsverkehr ohne Absicht der Fortpflanzung getrieben hatte. Diese Erklärung kann durch eine andere Stelle in GenR unterstützt werden, die außerhalb der Auslegung der Noahgeschichte in der Genesis vorkommt. So steht in GenR 23,2 zu der Auslegung des Verses Gen 4:19:

R. ‘Azarja im Namen des R. Jehuda kommentiert die Phrase: „Und Lamech nahm sich zwei Frauen“ (Gen 4: 19) wie folgt: Die Leute im Zeitalter der Sintflut nahmen zwei Frauen, die eine zur Fortpflanzung, die andere nur zum Beischlaf. Jene saß wie eine Witwe, dieser gab

<sup>97</sup>Vgl. Goldschmidt 1967: Anm. 653/8.

<sup>98</sup>Vgl. Rottzoll 1994: Anm.3/134.

<sup>99</sup>Vgl. Goldschmidt 1967: Anm. 653/8.

er den Becher der Unfruchtbarkeit zu trinken, sodass sie nicht gebar. Und sie saß bei ihm geputzt wie eine Hure. So steht geschrieben: „*Man hat bedrückt die Unfruchtbare, die nicht gebar, und hat der Witwe nichts Gutes getan*“ (Hiob 24: 21).

Anhand dieser Stelle von GenR versteht man, dass die Generation der Sintflut Frauen zum Zwecke der reinen Lust sozusagen steril machten. Auch hier bedient sich R. Jehuda der innerbiblischen Auslegung, indem er Hiob 24: 21 heranzieht.

Ein wortwörtliches Verständnis für den Inhalt des Verses Gen 6:2 „*Da sahen die Gottessöhne, dass die Töchter der Menschen schön waren, und sie nahmen sich zu Weibern, welche sie nur wollten*“ könnte zu einem falschen Ergebnis führen; nämlich dass Gott Söhne hat. Dies widerspricht aber „dem theologischen Grundsatz der Einzigartigkeit Gottes.“<sup>100</sup> Daher deutet die unmittelbar folgende Stelle der GenR die Bezeichnung „Gottes Söhne“ im übertragenen Sinne. Dies steht im Gegensatz zur apokalyptischen Literatur, die sich dieses biblischen Textes als Beweis für die Existenz eines gewissen Dualismus bedient.<sup>101</sup> In GenR 26,5 heißt es:

„*Da sahen die Gottessöhne [...]*“ (Gen 6:2). R. Šim'on ben Joḥai nannte „die Söhne Gottes“ „die Söhne der Richter“ [בני דיניא]. Er verfluchte alle, die sich „Söhne Gottes“ nannten [...]. Und warum nennt man sie „Söhne Gottes“? R. Ḥanina und R. Šim'on ben Laqīš antworteten: Sie werden „Söhne Gottes“ genannt, weil sie ohne Mühe und Sorgen lebten. R. Huna im Namen von R. Jose sagte, weil sie während ihres Lebens sich auf den Kreislauf der Gestirne und auf die Berechnungen auskannten. Die Rabbanan sagten: Damit sie das ihrige und das der nach ihnen kommenden Generationen [als Lohn] nehmen sollten.

Der Kommentar beginnt mit der Erklärung von R. Šim'on ben Joḥai.<sup>102</sup> Er hat den Ausdruck „Gottessöhne“ als „Söhne der Richter“ verstanden. Diese Interpretation „Gottessöhne“ durch „Söhne der Richter“ kann auch als eine innerbiblische Auslegung verstanden werden. Denn in bestimmten Passagen der Bibel werden Richter entweder als Götter oder als diejenigen bezeichnet, die in großer Nähe zu Gott platziert werden (vgl. Ex 4:16, 7:1, 21:6, 22:8, 9, I Sam 2:25 und Ps 82:1).<sup>103</sup>

Auf die Frage, die an dieser Stelle der GenR von einem anonymen Kommentator gestellt wird, warum der Bibelvers solch eine problematische Formulierung denn überhaupt enthält, wird von R. Huna im Namen R. Jose geantwortet: Für sie deutet der Ausdruck „*bene ha'elohim*“ (Gottessöhne) darauf hin, dass Gott diesen Richtern ein langes Leben gewährt

<sup>100</sup> Börner-Klein 2002: 152.

<sup>101</sup> Vgl. Dexinger 1966: 87.

<sup>102</sup> Nach Stemberger gehört R. Šim'on ben Joḥai. zur dritten Generation der Tannaiten und ist zwischen 130 und 160 n. Chr. anzusetzen (vgl. Stemberger 1992: 84).

<sup>103</sup> Vgl. Lewis 1978: Anm. 4/125; dazu vgl. auch Goldberg 1997: Anm. 32/286.

hatte, um über reiche Erkenntnisse der Astronomie zu verfügen.<sup>104</sup> Denn „nur in einem langen Leben konnten die Menschen zu Erkenntnissen über den ewigen Lauf der Gestirne gelangen.“<sup>105</sup> Die Formulierung „Gottessöhne“ ist gewählt, „um auszudrücken, dass diese Menschen in einer paradiesischen Zeit lebten und daher Gott ähnlich waren.“<sup>106</sup>

Diese angebliche Ähnlichkeit der Richter zu Gott sollte sie von jeglicher Art Sündigkeit halten. Mit anderen Worten: Im Gegensatz zu den einfachen Menschen kommen die Richter als letzte in Frage, Sünden begehen können. Wäre es hingegen nun passiert, dass auch die Richter Sünden begehen, wie es in der Sintflutgeneration der Fall war, dann ist die Strafe Gottes (die Sintflutstrafe) zu erwarten. Diese Auffassung betont der Fortgang der oben angeführten Stelle der GenR 26, 5:

R. Šim'on ben Joḥai lehrte: Jede Übertretung (פרצה) [des Gesetzes], die nicht von den Großen stammt, ist keine Übertretung. R. 'Azarja im Namen des R. Lewi sagte: [Wie der Spruch sagt]: Wenn Priester (כֹּהֲנִים) die Statuen der Götter stehlen, wer wird noch bei ihnen schwören oder Opfer bringen?

Im Vergleich mit den einfachen Menschen werden die Richter hier (die Gottessöhne) als die Großen bezeichnet, von denen keine Übertretung der Gesetze zu erwarten ist. Sie sollen Vorbild für die anderen sein. Wenn sie sich anders verhalten (entsprechend des von R. 'Azarja im Namen des R. Lewi angeführten Spruches: Wenn die Priester die Statuen Gottes stehlen), dann werden sie den gegenüber vor ihnen Anklagenden oder Opferdarbringenden ihre Autorität nicht aufrechterhalten können.

Die Frage nach dem historischen Hintergrund für diese Ablehnung jeglicher wörtlicher Interpretation des Ausdrucks „Gottessöhne“ in Gen 6:1 durch die Rabbinen kann durch die Erläuterung der strengen Haltung der Rabbinen gegen zwei Auffassungen ersichtlich gemacht werden: Erstens gegen die Engeldeutung für diesen Ausdruck, die in der Apokalyptik vorkommt. Zweitens, wie auch Hruby feststellt, gegen die Inkarnationslehre im Christentum.<sup>107</sup>

Was die Engeldeutung für den Ausdruck „Gottessöhne“ betrifft, so ist im Gen.-Apokryphon die Rede von „den gefallenengeln“, die Menschentöchter heirateten.<sup>108</sup> Diese Ehen brachten die sogenannten „gibborim“ (die Riesen) hervor. Im Henoch- und Jubiläenbuch

<sup>104</sup>Nach Herlitz/Kirschner war R. Jose durch sein Interesse an astronomischen Fragen bekannt (vgl. Herlitz/Kirschner 1927: I/547).

<sup>105</sup>Vgl. Börner-Klein 2002: 153f.

<sup>106</sup>Ebd.

<sup>107</sup>Vgl. Hruby 1996 : 399.

wird die Schuld an der Sintflut den Nachkommen der Engel-Ehen zugeschrieben.<sup>109</sup> Eine weitere Legende erzählt von Samael, der einen bösen Engel repräsentiert und häufig mit dem Satan identifiziert wird.<sup>110</sup> Nach der Apokalyptik ist Samael der erste unter diesen gefallenem Engel.<sup>111</sup> Samael kam zu Eva in Gestalt einer Schlange. Er hat sich Eva ausgesucht, um die göttliche Ordnung zu stören.<sup>112</sup> Aus der sexuellen Beziehung zwischen den beiden entstand Kain.<sup>113</sup> Es besteht nun die Möglichkeit, dass sich R. Šim'on ben Joḥai mit seinem metaphorischen Verständnis der „Gottessöhne“ auch gegen diese Engeldeutung richten wollte. Denn in seiner Zeit (zwischen 130 und 160 n.Chr.) standen, wie Dexinger anmerkt, die Mythen der apokalyptischen Literatur bei den Christen hoch im Ansehen.<sup>114</sup>

Als ein weiteres rabbinisches Argument gegen die Legende der Ehe zwischen den Engeln und den Menschentöchtern gilt im allgemeinen die folgende Äußerung, die an einer anderen Stelle GenR 22, 2 vorkommt: „[...] *Zuerst wurde Adam von der Erde geschaffen und Eva von Adam; von nun und weiter: Nach unserem Bild, nach unserem Gleichnis* (Gen1: 26). Nicht der Mann ohne Weib, nicht das Weib ohne Mann und beide nicht ohne die Schekhinah.“<sup>115</sup>

Was die strenge Haltung der Rabbinen gegen die Inkarnationslehre im Christentum betrifft, so nahm diese Lehre den absolut zentralen Platz in allen Kontroversen und Dialogen der ersten Jahrhunderte ein.<sup>116</sup>

Als wichtiger Vertreter solcher Kontroversen gilt auf der christlichen Seite der bedeutende frühchristliche Apologet Justin der Märtyrer (gest. 165). Bei seinem Versuch einer Synthese zwischen der griechischen Philosophie und dem christlichen Glauben wollte er beweisen, „dass Jesus von Nazareth nicht nur der von den Juden erwartete Messias war, sondern dass er auch der präexistente Logos ist“,<sup>117</sup> was die Juden ablehnten. „Was den Messias betrifft, so erlaubt das jüdische Urteil nicht, ihn ‚Sohn Gottes‘ im Sinne der sich immer mehr konkretisierenden christlichen Konzeptionen zu nennen.“<sup>118</sup>

---

<sup>108</sup> Eine ähnliche Legende gibt es auch in der muslimischen Tradition; vgl. Ṭaʿalibī 2000: 52ff.

<sup>109</sup> Dexinger 1966: 123.

<sup>110</sup> Vgl. Maier/Schäfer 1981: 266f.

<sup>111</sup> Vgl. Goldberg 1997: 276.

<sup>112</sup> Börner-Klein 2004: XXXIII.

<sup>113</sup> Vgl. Goldberg 1997: 276f.

<sup>114</sup> Dexinger 1966: 123.

<sup>115</sup> GenR 22,2.

<sup>116</sup> Vgl. Hruby 1996: 225.

<sup>117</sup> Ebd.: 324.

Auch in Bezug auf den Vers Gen 6:2 „*da sahen die Gottessöhne, dass die Töchter der Menschen schön (טבת) waren, und sie nahmen sich [von allen: מכל] zu Weibern, welche sie nur wollten*“ werden in GenR 26,5 Fragen ausgelöst, die mit der sprachlichen Erklärung der Rabbinen für die in dem vorliegenden Vers vorkommenden beiden Wörter „schön“ (טבת) und „von allen“ (מכל) zusammenhängen:

„[...] *dass die Töchter der Menschen schön (טבת)*“ (Gen 6:2): R. Judan sagte: Sie waren schön (טבת) – Es steht geschrieben: Nachdem sie sich schön gemacht hatten (מטיבין) – eine jede Frau für ihren Mann [bei der Hochzeit], ging ein Großer zu ihr und beschief sie zuerst [jus primae noctis]. Darum heißt es: *Sie waren schön von Ansehen* כִּי טבת הנה (Gen 6:2), was auf die Jungfrauen hindeutet. „*Und sie nahmen sich Frauen, von allen, die sie erwählten*“ (Gen 6:2): Das sind die Frauen der Männer; das heißt Geschlechtsverkehr mit verheirateten Frauen. „*von allen, die sie erwählten*“ (Gen 6:2): Das sind Männer und Vieh. R. Huna im Namen von R. Josef sagte: Die Generation der Flut wurde erst dann von der Erde vertilgt, als sie Eheverträge zwischen Mann und Vieh aufgefertigt hatten. R. Samlai sagte: Überall, wo du Unzucht findest, kommt eine Epidemie in die Welt und tötet das Gute und das Böse. R. ‘Azarja und R. Jehuda bar R. Simon im Namen des R. Jehuschua’s ben Lewi sagten: Bei allem ist der Heilige, gepriesen, sei Er, nachsichtig außer bei Unzucht. Was ist der Beweis dafür? *Die Söhne Gottes sahen* (Gen 6:2) und was steht danach geschrieben? *Da sprach der Herr: Ich will vertilgen* (Gen 6:7).

Für R. Judan hat das in dem biblischen Text nicht vokalisierte Wort טבת nicht die Bedeutung von טובות (schön) sondern von הטיב (sich schön machen). Diese Bedeutung unterstützt seine Meinung, dass mit den Frauen hier die Jungfrauen gemeint sind, die sich bei der Hochzeit für ihre Bräutigame schön machten. Ausgehend von dieser Interpretation spekuliert R. Judan über eine neue Sintflutursache: Bei der Sintflutgeneration herrschte *jus primae noctis*, denn zu diesen Jungfrauen kamen zuerst die Großen (die Gottessöhne oder die Richter) und beschiefen sie.

Die auf die Äußerung R. Judans folgende Aussage eines anonymen Auslegers spekuliert über weitere Sintflutursachen. Sie basiert auf zwei sprachlichen Interpretationen der Phrase „*und sie nahmen sich Frauen von allen, die sie erwählten*“ (Gen 6:2): Diese beiden Interpretationen werden ermöglicht durch den Ausdruck „von allen“. Wenn er sich auf Frauen bezieht, dann sind mit Frauen hier die verheirateten Frauen gemeint. Daraus schlussfolgert der Ausleger, dass die in der Sintflutgeneration Geschlechtsverkehr auch mit verheirateten Frauen hatte. Denn das Wort „Frauen“ kommt unbestimmt vor. Diese Interpretation kann stimmen, wenn sich der Ausdruck „von allen“ andernfalls nicht auf Frauen bezieht, sondern auf die nachfolgende Phrase „*von allen, die sie erwählten.*“ Aufgrund dieser Annahme sind es nicht nur Frauen, mit denen die Sintflutgeneration Unzucht begangen hatte. Dazu zählt auch das Vieh.

<sup>118</sup>Ebd.: 325

Diese letztere Interpretation stimmt mit Äußerungen in der apokalyptischen Literatur überein (vgl. Jub 7:24). Wie Thoma/Lauer festhalten, war in frühjüdischer Zeit die Überzeugung verbreitet, dass sich die Sintflutgeneration an Tieren und Vögeln vergangen habe.<sup>119</sup> Die Annahme des anonymen Auslegers, dass die Sintflutgeneration Geschlechtsverkehr auch mit Tieren getrieben habe, basiert meines Erachtens darauf, dass er sich hier der innerbiblischen Auslegung bedient, um dann auf die Frage zu antworten, warum Gott nicht nur die Menschen durch die Sintflut vernichtete sondern auch das Vieh, die kriechenden Tiere und die Vögel des Himmels (vgl. Gen 6:7).

Diese Meinung des anonymen Auslegers, dass sich die Sintflutgeneration an Tieren und Vögeln vergangen habe, steigert R. Huna im Namen von R. Josef noch weiter, indem sie meinen, dass die Sintflutgeneration Eheverträge mit den Tieren abgeschlossen habe

Die Verbindung einer lebenvernichtenden Katastrophe wie der Sintflut mit Unzucht als Ursache bei R. Simlai mag durch eigene biographische Erfahrungen begründet sein. R. Simlai lebte in der zweiten Generation der Amoräer (250-280). Zu dieser Zeit verbreitete sich in Palästina eine Epidemie, die ihren heftigsten Höhepunkt zur Zeit des Kaisers Gallienus (253-268) erreichte.<sup>120</sup>

Ebenfalls wird durch die Predigtbemerkung von R. 'Azarja und R. Jehuda bar R. Simon im Namen des R. Jehošua's ben Lewi der vorliegenden Vers Gen 6:2 mit Gen 6:7 „*Und der Herr sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vertilgen*“ verbunden. Die Unzucht gilt als die schwerste Sünde vor Gott, die den göttlichen Beschluss verursachte, den Menschen auf der Erde zu vernichten.

Gen 6: 4 berichtet: „*Zu jenen Zeiten – und auch nachmals noch -, als die Gottessöhne zu den Töchtern der Menschen sich gesellten und diese ihnen Kinder gebaren, waren die Riesen (niphilim/נפילים) auf Erden. Das sind die Recken der Urzeit die hochberühmten.*“ Auch von der sprachlichen Analyse für das Wort „*nephilīm*“ ausgehend setzen sich die Rabbinen in GenR 26,7 mit den Ursachen der Sintflut auseinander. So werde diese „*niphili*“ durch sieben Bezeichnungen charakterisiert. All diese Bezeichnungen sind Anspielungen auf die Bedeutung „fallen“ oder „auf etwas fallen.“<sup>121</sup>:

---

<sup>119</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: Teil II/239.

<sup>120</sup>Vgl. Avi-Yonah 1962:108; dazu auch Schäfer 1983: 188, 190.

<sup>121</sup>Lewis 1978: 126.

*Emīm, rephaīm, gibborīm, zamzumīm, anagqīm, awīm, nephilīm.* Emīm (אִמִּים), denn jeder, der sie sah, den befiel Furcht (אִימָתָן). Rephaīm (רִפְאִים), denn jeder, der sie sah, dessen Herz wurde weich (רִפָּה). Gibborīm (גִּבּוּרִים), R. Abba bar Kahana im Namen von R. Joḥanan sagte: Das Maß des Oberschenkelknochens eines jeden einzelnen von ihnen wurde mit 18 Ellen gemessen. Zamzumīm (vom hebräischen Verb זָמַם = summen), denn sie, wie R. Jose bar R. Ḥanīna sagte, flössten Furcht ein und waren die Anführer im Krieg. Anagqīm (עֲנָקִים), denn sie, nach der Meinung einiger Rabbinen, machten viele Ketten (עֲנָקִים) um die Hälse. Nach R. Acha: Denn sie trugen Sonnenkugeln (-Bilder) um ihre Hälse (עֲנָקִים) und sagen: Lass für uns Regen herabkommen. Das Wort awīm (עֲרִים) deutet darauf hin, dass sie die Welt verwüsteten und von der Welt entfernt wurden, sie verursachten für die Welt, dass sie verwüstete, wie es heißt in Ez 21: 32: „Zerstört (עוֹרָה), zerstört, zerstört will ich machen.“ R. Ela‘azar bar R. Schim‘on sagte: weil sie sich im Staub wie Schlangen wälzen. In Galilāa ruft man eine Schlange ‘Awja (עוֹיָא). Sie wurden „niphilim/נִפְלִים“ genannt, weil sie die Welt zu Fall (הִפְלִיחוּ) brachten, aus der Welt fielen die Fehlgeburten (נִפְלִים) und füllten die Welt durch ihre Unzucht.

Nach einer weiteren Stelle der GenR 26,7 zur Auslegung des Versteiles „*das sind die hochberühmten (oder Männer von Namen)*“ (Gen 6:4) sind mit den *nephilīm* (die Riesen) die Keniter (die Nachkommen Kains) gemeint:

R. Lewi sagte im Namen von R. Šmu‘el bar Naḥman: Das sind die Männer, deren Namen zuvor [in Gen 4:18] angegeben worden sind, denn R. Jehošua’ ben Lewi bezeichneten alle die aufgeführten Namen Aufruhr und Empörung. ‘irad (עִירָד) bedeutet: ich will sie aus der Welt entfernen (עוֹרֵדָן). Meḥuael (מְחוּאֵל) - ich vertilge sie (מְוָחָה) aus der Welt. Metuschael (מְתוּשָׁאֵל) - ich vernichte sie (מְתִישָׁן). Lamech (לִמְךָ) - was habe ich mit Lamech und seinen Nachkommen zu schaffen (מָה לִּי לִלְמַךְ)?

Was die Keniter mit der Sintflutgeneration – genauer gesagt mit den *nephilīm* verbindet, soll zunächst durch die Frage ermittelt werden, wer mit Lamech gemeint ist. In der Genesis ist die Rede von zwei Figuren, die den Namen Lamech tragen. Es sind Lamech, der Vater Noahs und Lamech, der zu den Kenitern gehört (vgl. Gen 4: 18-24; 5:25f, 28ff.). Da der erstere Lamech und seine Vorfahren einen gottgefälligen Sethstammbaum repräsentieren,<sup>122</sup> ist nun meines Erachtens naheliegender, die sündigen *nephilīm* mit dem zweiten Lamech in Verbindung zu bringen. Denn die Keniter, zu denen dieser Lamech gehört, gelten in der Tradition als gottlos.<sup>123</sup> An einer anderen Stelle der GenR 23,2 wird z.B. die Bigamie des kainitischen Lamechs als verwerfliche Unsitte der Sintflutgeneration betrachtet.<sup>124</sup>

Auf einen weiteren Konnex zwischen den Kenitern als Prototyp der Frevler und der Sintflutgeneration stößt R. Jehošua’ ben Lewi anhand der klanglichen Ähnlichkeit des Namen Lamech und den Namen seiner Vorfahren ‘irad, Meḥuael, Metuschael mit den hebräi-

<sup>122</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 224.

<sup>123</sup>Ebd.

<sup>124</sup>Ebd.: 225.

schen Wörtern עוררן, מוחן, מתישן und מה לי ללמך. Aufgrund dieser klanglichen Ähnlichkeit bekommen diese Namen gemeinsam die Bedeutung von Tilgung und Vernichtung, was auf die Vernichtung der Erde in der Zeit der Sintflut hindeuten sollte.

In der folgenden Auslegung des bSahn 108a für den Vers Gen 6:2 „*da nahmen sie sich zu Frauen alle, die ihnen gefielen*“ wird davon ausgegangen, dass mit „Gottessöhnen“ nichts Anderes gemeint ist als die Sintflutgeneration:

R. Jose sagte: Das Geschlecht der Flut war durch den Augapfel [...] übermütig geworden, der dem Wasser gleicht, wie es heißt: *da nahmen sie sich zu Frauen alle, die ihnen gefielen* (Gen 6:2). Deshalb richtete Er sie mit dem Wasser, das dem Augapfel gleicht, wie es heißt: *Es brachen alle Brunnen der großen Tiefe auf und taten sich die Fenster des Himmels auf* (Gen 7:11).

So bezieht R. Jose das *bne-elohim* aus Gen 6:2 auf alle Männer der Flutgeneration<sup>125</sup>, die sich der Unzucht hingaben, zu der sie durch ihren Augapfel verleitet wurden.<sup>126</sup> Daraufhin verbindet R. Jose zwischen Gen 6:2 und Gen 7:11, der von der Gewalt der Sintflut berichtet. Da die Augen die Männer dazu verleitet hatten, Unzucht zu begehen, und das Auge der „Ort“ der Tränen ist, kamen die Menschen durch das Wasser der Flut um.<sup>127</sup> Mit anderen Worten: Genauso wie Tränen, die aus dem Auge fließen, so wird auch Wasser aus dem Brunnen und den Fenstern des Himmels kommen.

#### 2.1.2.2 Zu Gen 6: 4-6,11,12 „Bosheit der Sintflutgeneration“

Genau wie bei der Auslegung der Rabbinen von Gen 6: 1,2,4 zeigt auch ihre Erklärung für die zweite Gruppe der über die Sintflutursache berichtenden Verse (Gen 6: 4-6, 11,12) die bekannte Tendenz in der rabbinischen Literatur, die Generation der Flut als Archetyp des Bösen zu porträtieren.<sup>128</sup> Zu dem ersten Vers dieser Gruppe „*Als aber der Herr sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und dass alles Dichten und Trachten ihres Herzens die ganze Zeit nur böse war*“ (Gen 6:5) meint GenR 27, 1:

a) „*Als aber der Herr sah, dass der Menschen Bosheit groß war [auf Erden und dass alles Dichten und Trachten ihres Herzens die ganze Zeit nur böse war]*“ (Gen 6:5). Das ist es, was in Qoh 2:21 geschrieben steht: „*Denn es ist ein Mensch, der seine Arbeit mit Weisheit,[Erkenntnis und Geschicklichkeit mühsam getan hat.]*“

<sup>125</sup>Vgl. Börner-Klein 2002: 156.

<sup>126</sup>Vgl. Rottzoll 1994: Anm.10/135 und Anm.28/158.

<sup>127</sup>Vgl. Börner-Klein 2002: 156.

<sup>128</sup>Vgl. auch Jacobs 1995: 26.



b) R. Judan sagte: Groß ist die Kraft der Propheten, die das Bild mit dem Bildner vergleichen, wie es nämlich in Dan 8:16 heißt: „*Ich hörte eine Menschenstimme mitten von Ulai.*“

R. Judan bar Simon sagte: Wir haben da noch einen anderen Schriftvers, welcher weit klarer ist als dieser, nämlich: „*Und auf der Gestalt des Thrones, dem Aussehen eines Menschen gleich*“ (Ez 1:26). [Die Bedeutung] von Weisheit [wird in Prov 3:19 wie folgt] erklärt: „*Der Herr hat mit Weisheit die Erde gegründet.*“ Und [was mit] Erkenntnis [gemeint ist], das entspricht dem Vers: „*Und durch seine Erkenntnis wurden die Abgründtiefen geteilt*“ (Prov 3:20).

c) R. Berehja im Namen des R. Jehuda bar Simon sagte: Weder mit Arbeit, noch mit Mühe erschuf der Heilige, gepriesen sei Er, die Welt, sondern lediglich durch sein Wort. So steht geschrieben: „*Allein durch das Wort des Herrn und schon waren die Himmel gemacht*“ (Ps 33:6) [...] Und einem Menschen, welcher sich gar keine Mühe damit gegeben hat, überlässt er seinen Teil, das bezieht sich auf die Generation der Flut; das ist auch eitel und ein großes Übel, wie es hier heißt: „*Als aber der Herr sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden*“ (Gen 6:5).

Im ersten Teil von GenR 27,1 (Teil a) wird der Gen 6:5 innerbiblisch ausgelegt, indem zwischen diesem Vers und dem Vers Qoh 2:21: „*denn es ist ein Mensch, der seine Arbeit mit Weisheit, Erkenntnis und Geschicklichkeit mühsam getan hat*“ verbunden wird. Diese Verbindung fungiert als Gegenüberstellung zwischen Gott und der Sintflutgeneration, um letztere dann negativ zu beurteilen. Im Anschluss an Goldberg wird hieran die Gegenüberstellung zwischen der Bosheit der Menschen und der Güte Gottes deutlich. Während Gott die Welt mit Mühe geschaffen hatte (Qoh 2:21), hatte sich die Sintflutgeneration darum nicht einmal bemüht, die Welt Gottes zu erhalten.<sup>129</sup> Sie hatte die Erde verdorben.

Da Qoh 2:21 diese Gegenüberstellung auch sprachlich zum Ausdruck bringt, so bewundert R. Judan die Größe der Kraft der Propheten, die das Bild mit dem Bildner vergleichen konnten. In dieser Äußerung R. Judans widerspiegelt sich meines Erachtens der dem R. Jišma‘el zugeschriebene Grundsatz, der besagt: „*Die Tora redet in der Sprache der Menschen*“ (Sifre Num § 112); demnach ist der biblische Text wie jeder andere als ein von den Menschen geschriebenes Werk zu betrachten.“<sup>130</sup> Eine ähnliche Auffassung hatte auch der bedeutendste jüdische Philosoph des Mittelalters Mose ben Maimon (1135-1204). Nach ihm spricht „*die heilige Schrift nach der Redeweise der Menschen.*“<sup>131</sup> Andernfalls hätte der Mensch Gott nicht erkennen können. Gott kann „*letztlich nur in Analogie zum Menschen gesehen werden [...], weil der Mensch nur eines menschlichen Verhältnisses fähig ist. Jede Erkenntnis Gottes ist anthropomorph.*“<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup>Vgl. Goldberg 1997: 167.

<sup>130</sup>Dohmen/ Stemberger 1996: 82f.

<sup>131</sup>Ben Maimon (Übersetzung) 1972: 1/84.

<sup>132</sup>Goldberg 1997: 167.

R. Berehja vertritt im Namen des R. Jehuda bar Simon in der Stelle (c) der GenR 27,1 bezüglich dieser anthropomorphen Darstellung Gottes keine entgegengesetzte Meinung; doch wendet er gegen die Auffassung von R. Judan und R. Jehuda ein, dass Gott die Welt mit Mühe geschaffen hatte. Nach R. Berehja wurde die Welt mühelos oder nur mit einem Wort geschaffen.

Diese Meinungsverschiedenheiten betreffen im allgemeinen die Schöpfungsgeschichte und Schöpfungsweise. Nach der Auffassung von R. Berehja wurde die Welt in einem Augenblick geschaffen. Durch das Wort Gottes entfaltete sie sich dann in der Zeit der sechs Tage. Die andere Gruppe hielt am Sechstagswerk fest und damit an der Notwendigkeit eines jeden göttlichen Wortes auch für die Schöpfung.<sup>133</sup>

Nicht mit Qoh 2:21 sondern mit Hiob 1:12 und 2:7 verbindet die folgende Stelle des bBB 16a den Vers Gen 6:5. Dabei wird von der Auslegungsregel *gezera schawa* Gebrauch gemacht, da an beiden Stellen das Wort *רק* (raq = nur) vorkommt. Diese Verbindung zielt darauf, dass der böse Trieb der Sintflutgeneration mit dem Teufel identisch ist.<sup>134</sup> Denn im Buch Hiob wird der Satan auch mit dem bösen Trieb identifiziert.<sup>135</sup>

Reš Laqiš sagte: Der Satan, der böse Trieb und der Todesengel sind identisch. Vom Satan steht geschrieben: *da ging der Satan vom Herrn hinweg* (Hiob 1:12 u. 2:7). Er ist der böse Trieb, denn von diesem heißt es: „*nur böse den ganzen Tag*“ (Gen 6:5), und hierbei heißt es: „*nur schone sein Leben*“ (Hiob 2:6). Er ist der Todesengel, denn es heißt: „*nur schone sein Leben*“ (Hiob 2:6). Demnach hängt es von ihm ab.

An dieser Stelle wird klar, dass der böse Trieb ebenfalls mit dem Todesengel identifiziert wird. Nach Rottzoll beruht die Identifikation darauf, dass laut Hiob 2:6f der Satan mit dem Todesengel identisch ist, da er die Macht hätte, Hiob zu töten.<sup>136</sup>

Diese Gleichsetzung des bösen Triebes mit dem Teufel widerspiegelt laut Herlitz/Kirschner die persischen Einflüsse auf die Lehre des bösen Triebes (*jetser ha-raʿ*) der nachbiblischen Theologie. Entsprechend dieser Lehre wird die *jetser ha-raʿ* als außermenschliche Macht personifiziert, die Gott in der Endzeit tötet.<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup>Ebd.

<sup>134</sup>Vgl. Lewis 1978: 129.

<sup>135</sup>Vgl. Maier/ Schäfer 1981: 297.

<sup>136</sup>Vgl. Rottzoll 1994: Anm. 27/138.

<sup>137</sup>Vgl. Herlitz/ Kirschner 1929: 3/ 265.

Obwohl die biblische Noahgeschichte bloß von allgemeinen bösen Eigenschaften der Sintflutgeneration wie „verderbt“ oder „große Bosheit“ berichtet, vertreten Rabbinen an verschiedenen Stellen der GenR (wie 27: 3; 31, 1, 2, 3, 4, 5; ) und auch des bSanh108a bei der Auslegung des Versteiles „und dass alles Dichten und Trachten ihres Herzens die ganze Zeit böse war“ (Gen 6:5) die Auffassung, dass die Sintflutgeneration den Diebstahl begangen hatte. Wir lesen in GenR 27,3:

„[und dass alles Dichten und Trachten ihres Herzens] die ganze Zeit böse war“ (Gen 6:5). Es gab keine Hoffnung [auf Besserung] bei ihnen vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne. So steht geschrieben: „Wenn der Tag einbricht, steht der Mörder auf und erwürgt den Elenden und Armen, und des Nacht schleicht der Dieb“ (Hiob 24: 14). Es heißt doch aber: „Im Finstern bricht man die Häuser ein“ (Hiob 24: 16); nämlich in die Häuser, die man schon am Tag bezeichnet hatte. Wie machten sie das? Sie brachten Balsamsöl, strichen es an die Steine der Häuser, die sie planten zu stehlen. Dann gingen sie nachts dem Geruch nach und verübten Einbrüche, so legte R. Ḥanena von Sepphoris aus. In dieser Nacht [während R. Ḥanena seine Lehre predigt] seien 300 Einbrüche durch Leute von Sepphoris auf diese Weise verübt worden.

Diese Stelle der GenR bedient sich der innerbiblischen Auslegung. So werden die von Diebstahl berichtenden Verse Hiob 24: 14 und 16 herangezogen, um die Sintflutgeneration dieses Vergehens zu bezichtigen.

Das aus den beiden Hiob-Versen abgeleiteten Motiv hat nach meiner Ansicht einen historischen Hintergrund. Der Amoräer R. Ḥanena, dem diese Stelle zugeschrieben wird, lebte im 3. Jahrhundert. In dieser Zeit – vor allem in den Jahren 181-284 – hatte das römische Reich eine ökonomisch-politische Krise.<sup>138</sup> Palästina, das zum römischen Reich gehörte, blieb von der Krise nicht verschont.<sup>139</sup> Wie Schäfer anmerkt, gibt es in der rabbinischen Literatur zahllose Hinweise auf die Auswirkungen der Krise auf das Judentum Palästinas.<sup>140</sup>

Diese Krise führte selbstverständlich zu schlechten sozialen Bedingungen, wodurch sich die Klagen über Räuberei häuften.<sup>141</sup> Die Zunahme von Diebstahl weist hin auf eine gefährliche Verschärfung des Gegensatzes zwischen Arm und Reich.<sup>142</sup>

Die Überzeugung der Rabbinen, dass die Sintflutgeneration Diebstahl und Raub begangen hatte, zeigt sich auch GenR 31,2. An dieser Stelle wird Rabbi Aibo erwähnt, der zu der vierten Generation der Amoräer (etwa 310-335) gehörte. Auch in dieser Zeit waren Raub und Diebstahl verbreitet:

---

<sup>138</sup>Vgl. Avi-Yonah 1962: 85.

<sup>139</sup>Vgl. Avi-Yonah 1962: 89.

<sup>140</sup>Vgl. Schäfer 1983:158.

<sup>141</sup>Ebd.:189.

„Gott sprach zu Noah: das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen“ (6:13). In Hiob 24:11 heißt es: (בין שורותם יצהירו) „*Sie pressen Öl zwischen ihren Mauern.*“ Das heißt: Sie machten sich kleine Kelter (בדירות קטניות). (יקבים דרכו ויצמאו) „*sie treten die Kelter der Weinpressen und leiden doch Durst*“ (Hiob 24:11). R. Aibo sagte: Warum treten sie die Weinpresse und trotzdem leiden sie Durst? Weil ein Fluch auf der Arbeit des Frevels lastet. Darüber hinaus, weil sie in Betrug und in Räuberei verstrickt sind, sie wurden von der Welt vernichtet.

Was durch die Verbindung der Sintflutgeneration mit dem, was in Hiob 24: 11 steht, beabsichtigt wird, verlangt im Anschluss an Jacobs „nach einer Erklärung, da Hiob 24:11 keine offensichtliche Verbindung bietet, weder verbal noch thematisch, mit der Erzählung in der Genesis über die Generation der Flut.“<sup>143</sup>

Trotz seines Wissens, dass die Rabbinen manchmal dazu tendierten, in der *Petiḥa* einen ganz und gar nicht offensichtlichen Text zu wählen, um ihr Publikum zu überraschen und seine Aufmerksamkeit zu erreichen,<sup>144</sup> versucht Jacobs die Absicht hinter dieser Verbindung zu entschlüsseln. Er übersetzt den ersten Teil des Verses Hiob 24:11 nicht durch „*sie pressen Öl zwischen ihren Mauern*“ sondern durch „*sie pressen Öl zwischen den Mauern ihrer Nachbarn*“, d.h. er fügte seine eigene Interpretation hinzu. Auf der anderen Seite erklärt Jacobs die Äußerung des anonymen Auslegers „*sie machten sich kleine Kelter*“ damit, dass diese so „heimlich in die Olivengärten ihrer Nachbarn getragen werden konnten.“<sup>145</sup>

Die folgende Stelle des bSahn 108a zeigt den Kampf der Rabbinen gegen die verbreitete Räuberei. Dort wird R. Joḥannan erwähnt, in dessen Zeit die Krise im römischen Reich und die Hungersnot in Palästina ihren Höhepunkt erreichten.<sup>146</sup> :

„Gott sprach zu Noah: das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen“ (6:13). R. Joḥannan sagte: Komm und siehe, wie groß die Kraft der Gewalttätigkeit ist. Obwohl die Generation der Flut alle Gesetze übertrat, war ihre Strafe besiegelt, nur weil sie ihre Hand ausstreckten zum **Raub**, denn es steht geschrieben, weil die Welt durch sie mit Gewalt erfüllt ist, und siehe, Ich werde sie mitsamt der Erde zerstören.

Die Auseinandersetzung von Rabbinen mit dem Thema des Diebstahles kann auch als Versuch verstanden werden, jeglichen Verdacht des Diebstahles gegen die damaligen Juden zu vermeiden.<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup>Ebd. :190.

<sup>143</sup>Jacobs 1995: 26.

<sup>144</sup>Ebd.

<sup>145</sup>Ebd.

<sup>146</sup>Vgl. Avi-Yonah 1962: 107.

<sup>147</sup>Diese Annahme kann durch ein politisches Ereignis unterstützt werden, das sich ebenfalls im 3. Jahrhundert ereignete. Ein jüdischer Aufstand gegen die Römer wurde auf Grund eines Berichtes des Dio Cassius (3.Jh.) über

In GenR gibt es zahlreiche Stellen, die sich mit der Auslegung des Verses Gen 6:6 „da reute es den Herrn, dass er den Menschen geschaffen hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn tief“ befassen. Die unmittelbar folgende Stelle des GenR 27, 4 legt den Akzent der Auslegung auf das Verb „es reute ihn (וינחם) und auf die Phrase „auf (על)Erden“:

R. Jehuda sagte [Gott spricht]: Ich bereue es, dass ich den Menschen aus den Erdelementen (מלמטה) erschaffen habe. Denn hätte ich ihn aus Himmelementen (מלמעלה) erschaffen, so hätte er sich gegen mich nicht empört. Nach R. Neḥemja sprach Gott: Ich tröste mich (מתנחם) damit, dass der Mensch ja nur aus Erde gemacht ist. Denn dadurch könnte er nicht auch den Himmel zur Empörung bringen. R. Lewi legte den Worten diesen Sinn bei: Ich tröste mich, dass ich den Menschen schuf und auf die Erde verpflanzte. R. Aibu sagt: [Gott sprach] Es reut mich, dass ich den bösen Trieb in den Menschen erschaffen habe.

An dieser Stelle gibt es vier Ansichten von vier Rabbinen, die versuchen, den Grund der Reue Gottes zu ermitteln. R. Jehuda nimmt an, dass die Präposition (על), in „auf (על)Erden“ (Gen 6:6), hier nicht die Bedeutung von „auf“, sondern von „aus“ hat. Dementsprechend liegt der Grund der Reue Gottes darin, dass er den Menschen aus den Erdelementen erschaffen hatte. R. Jehuda vertritt nun die Auffassung: Wenn Gott den Menschen aus Himmelselementen geschaffen hätte, dann hätte sich der Menschen gegen Gott nicht empört.

Ausgehend davon, dass in Gen 6:6 nicht das Verb וינחם (=reuen), sondern מתנחם (=sich trösten) vorkommt, vertreten R. Neḥemja und R. Lewi eine zu R. Jehuda entgegengesetzte Auffassung: Dass Gott den Menschen aus Erdelementen geschaffen hatte, war der Grund dafür, dass sich Gott tröstete. Hätte er den Menschen aus Himmelselementen geschaffen, dann hätte dieser auch die Bewohner des Himmels zur Empörung gebracht. Trotzdem stimmen die Aussagen dieser beiden Rabbinen mit der Meinung von R. Jehuda in dem Punkt überein, dass die Elemente, aus denen ein Geschöpf geschaffen wird, der eigentliche Grund dafür sind, ob es sich gegenüber Gott gehorsam oder auflehnend verhält. Diese letztere Auffassung wird durch R. Aibus Aussage unterstützt, entsprechend der der böse Trieb bereits in den Menschen mit erschaffen ist.

Die Lehre des bösen Triebes, die auch bei der Auslegung des GenR für den Vers Gen 8: 21 „ist doch Trachten des menschlichen Herzen böse von **Jugend** (מנערי) auf“ betont wird,<sup>148</sup> entstand aus der ganzheitlichen Sicht der Rabbinen auf die Erschaffung des Men-

---

einen Räuberhauptmann namens Claudius konstruiert, der lange in Judäa und Syrien herumirrte. Man behauptete, dass Claudius etwa ein Jude gewesen sei (Vgl. Avi-Yonah 1962: 79).

<sup>148</sup>S. Punkt 2.3.3 dieser Arbeit.

schen. Obwohl in diesem Vers nur vom bösen Trieb des Menschen die Rede ist, erschuf Gott den Menschen sowohl mit einem guten als auch mit einem bösen Trieb (hebräisch *jetser ha-tow* und *jetser ha-ra*).<sup>149</sup>

Diese Vorstellung, dass der Mensch mit einem guten und einem bösen Trieb erschaffen wurde, unterstützen die Rabbinen, wie Levinson anmerkt, durch ihre Auslegung für die Doppelbuchstaben *Jod* in dem Wort *wa-jijtser*, das in Gen 2:7 im Kontext des Berichtes von der Erschaffung des Menschen vorkommt.<sup>150</sup> Diese Doppelbuchstaben sollen nach rabbinischer Auffassung die doppelten Triebe andeuten, die im Menschen erschaffen wurden.

Der böse Trieb wird als ein instinktiver Impuls in der menschlichen Natur angesehen, der sich selbst überlassen, den Menschen dazu verleitet, gegen den Willen Gottes zu handeln.<sup>151</sup> So wird auch in Gen 4:7 der böse Trieb als instinktiver Impuls zur menschlichen Natur gerechnet.<sup>152</sup> Deshalb wird er manchmal auch mit der Hefe im Teig verglichen. Zu den frühen Gebeten der Rabbinen gehört z.B. das Folgende: „Du weißt, Herr, dass wir deinen Willen erfüllen wollen, aber die Hefe im Teig hindert uns.“<sup>153</sup>

Dieses Gebet zeigt, dass der böse Trieb aus rabbinischer Sicht eine selbständige Macht hat, die den Menschen daran hindern kann, seine Handlungen nach eigenem Willen zu vollziehen. Auf diese Frage wird noch unter 2.3.3 dieser Arbeit eingegangen.

Bei der Auslegung des Versteiles „*da reute es den Herrn, dass er den Menschen geschaffen hatte auf Erden*“ im bT kann es sowohl „reuen“ als auch „sich trösten“ heißen. Für beide Auslegungsmöglichkeiten wird von R. Dimi die Auslegungsregel *gezera schawa* benutzt. Im Falle der Bedeutung von מתנחם (=sich trösten) wird Gen 50: 21 „*da tröstete er sie und sprach zu ihrem Herzen*“ herangezogen. Der Grund dieses Trostes ist bei R. Dimi anders angegeben als in GenR. Der Heilige tröstete sich nach R. Dimi, weil er den Sündigen Gräber auf der Erde bereitet habe.<sup>154</sup>

---

<sup>149</sup>Vgl. Levinson 1987: 57.

<sup>150</sup>Ebd.

<sup>151</sup>Dazu vgl. auch GenR 14, 7.

<sup>152</sup>Vgl. Herlitz/Kirschner 1929: 3/265.

<sup>153</sup>bBer 17a nach Levinson 1987: 58f.

<sup>154</sup>bSanh 108a..

Im Falle der Bedeutung von „reuen“ wird Ex 32:14 *„da bereute der Herr das Unheil, das er seinem Volke zu tun angedroht hatte“* herangezogen. Im Gegensatz zu der ersten Auslegung bereute der Herr, weil er nicht gut getan hatte, als er den Sündigen Gräber auf der Erde bereitet hatte.<sup>155</sup> Das bedeutet: „Sie verdienen kein ehrenvolles Begräbnis.“<sup>156</sup>

Auch mit der Frage, ob Gott menschliche Schwäche zugeschrieben und er daher anthropomorphiert werden kann, setzt man sich auch bei der Auslegung des Versteiles *„und es bekümmerte ihn (Gott) tief“* (Gen 6:6) in GenR auseinander.<sup>157</sup> Diese Frage wird ausgelöst, weil Gott in diesem Versteil bekümmert erscheint. Dies kann als ein Mangel an Vorausschau auf Seiten Gottes verstanden werden.<sup>158</sup> Denn, wenn Gott alles vorausgewusst hätte, hätte er nicht von den Sünden der Sintflutgeneration bekümmert werden können, da er ja eben diese Sünden und ihre Strafe von Anfang der Welt an voraussah.<sup>159</sup> Somit fehlte Gott ein wesentliches göttliches Attribut.<sup>160</sup>

Die Frage des Antropomorphismus wird an der folgenden Stelle der GenR, nämlich GenR 27, 4, in Form eines Streitgespräches zwischen R. Jehošua' ben Qorḥa und einem Heiden<sup>161</sup> behandelt.

Ein Häretiker (Goj) fragte R. Jehošua' ben Qorḥa und sprach zu ihm: 'Sagt ihr [Juden] nicht, dass Gott, das Zukünftige voraussieht?' Er antwortete ihm: Ja! 'Es steht aber doch geschrieben: „und es bekümmerte ihn (Gott) tief“ (Gen 6:6)?! Da antwortete er ihm [mit der Gegenfrage]: 'Ist dir je ein männlicher Nachkomme geboren worden?' Er antwortete ihm: 'Ja.' 'Und was hast du damals getan?' Er antwortete ihm: 'Ich habe mich gefreut und erfreute alle mit mir.' Da sprach er zu ihm: 'Und wusstet du nicht bereits damals, dass sein Ende darin bestehe, dass er sterben müsse?' Er antwortete ihm: 'In der Stunde der Freude freut man sich, und in der Stunde der Trauer herrscht die Trauer!' Da sprach er zu ihm: 'Ebenso verhielt es sich mit der Helige, gepriesen sei Er.

Nach Stemberger zeigt sich an den Texten mit Streitgesprächen zwischen den Juden und den Heiden das verbreitete römische Interesse am Judentum.<sup>162</sup> Auf diese Äußerung Stembergers

---

<sup>155</sup> bSanh 108a.

<sup>156</sup> Lewis 1978: 133.

<sup>157</sup> In der Bibel gibt es zahlreiche anthropomorphe Ausdrücke: „die Augen des Herrn“ (sehr häufig in Propheten und Psalmen); „der Mund des Herrn“ spricht zu den Propheten (sowohl in der Tora als auch in Propheten); die Himmel sind das Werk seiner Finger (Ps. 8:4) und die Tafeln des Bündnisses sind geschrieben mit dem Finger Gottes (Ex. 31:18).

<sup>158</sup> Vgl. Lewis 1978:122

<sup>159</sup> Vgl. Kuhn 1978: 52.

<sup>160</sup> Ebd. und Lewis 1978: 122.

<sup>161</sup> Stemberger hat bemerkt, dass die Dialoge zwischen Juden und Nichtjuden im Talmud und Midrasch, besonders im 2. und frühen 3. Jahrhundert, häufig vorkommen. Als heidnische Gesprächspartner „dienen vielfach die Typen 'Kaiser', 'Philosoph'. [...] Auch dass die in diesem Zusammenhang immer wieder genannten Rabbinen stärkeren Kontakt mit der nichtjüdischen Welt hatten, ist nicht zu bezweifeln“ (Stemberger 1994: 200f.).

aufbauend sehe ich hinter dem hier angeführten Streitgespräch „eine grundsätzliche Frage, die dem Judentum in der antiken Diaspora immer wieder gestellt worden sein mag: Ob denn der Gott der Schrift, den Israel zugleich als seinen Gott und als den einzig wirklichen Gott bezeugte, *Gott sei*, wenn er so auf die Zeitlichkeit des Menschen eingehe, dass er geradezu von ihr beherrscht zu sein scheine, wie es sich etwa an seiner Trauer anlässlich des Untergangs der Sintflutgeneration zeige.“<sup>163</sup> Wie sich Kuhn weiter zu diesem Streitgespräch äußert, haben die Rabbinen den Anthropomorphismus von Gen 6,6 „nicht spiritualisierend weggedeutet, sondern durchaus betont und sogar noch vertieft.“<sup>164</sup>

Alle unmittelbar folgenden Zitate sowohl der GenR als auch des bT bei der Auslegung des Versteiles „*denn alles Fleisch hatte seinen Wandel verderbt auf Erden*“ (Gen 6:12) vertreten die Auffassung, dass die Sintflutgeneration alle Art der Unzucht (Ehebruch, Inzest, Homosexualität, Geschlechtsverkehr mit Tieren, jus primae noctis usw.) getrieben habe.<sup>165</sup> Dazu bemerkt Jacobs, dass eine anschauliche Liste der sexuellen Vergehen auf die Generation der Flut in rabbinischer *Haggada* konzentriert wurde.<sup>166</sup> Nach diesen Auslegungen dehnte sich die Verderbtheit auf „alles Fleisch“ (Gen 6: 12) aus, so dass es keine Trennung zwischen den Spezies gab, auch nicht bei den Tieren untereinander. So lesen wir in GenR 28,8:

„R. ‘Azarja im Namen des R. Jehuda bar Simon sagte: Wehe über die Flutgeneration, [die so sehr entartet!]. Der Hund trieb mit dem Wolf Unzucht, der Hahn mit dem Pfau. Es steht nicht: alle Menschen, sondern „alles Fleisch“.

Ähnlich liest man in bSanh 108a:

*Denn alles Fleisch hatte seinen Wandel auf Erden verderbt (Gen 6:12).* R. Johānnan sagte: Dies lehrt, dass sie Vieh mit Wild kreuzten und Wild mit Vieh, und alles mit Menschen und Menschen mit allem.

Nach Jacobs reflektiert diese durch die Rabbinen aufgelistete Reihe von sexuellen Vergehen die vorherrschende Moral der heidnischen Welt während der talmudischen Periode. „Diese Praktiken, so widerlich für die Rabbinen, die sich ständig um das moralische Wohlergehen

---

<sup>162</sup>Vgl. Stemberger 1994: 200f.

<sup>163</sup>Kuhn 1978: 442.

<sup>164</sup>Ebd.: 52. Hingegen war die Haltung im Mittelalter gegenüber der Frage des Anthropomorphismus Gottes unterschiedlich. Damals kam es im Judentum diesbezüglich zu heftigen Kontroversen. „Vertreter einer Linie, die an der Vorstellung einer menschengestaltigen Gottheit festhalten wollten, standen anderen unversöhnlich gegenüber, welche die antianthropomorphistische Tendenz postulierten. Die berühmtesten Vertreter der zweiten Linie waren R. Abraham Ibn Esra (1092/93-1167) und R. Moses ben Maimon (1135-1204)“ (Maier 1991: 396).

<sup>165</sup>Zu den Zehn Geboten gehört das Verbot der Unzucht (vgl. Ex. 20:17). Die Bibel verbietet auch den Inzest. In Lev. 20:14 steht das Verbot des geschlechtlichen Umganges mit Tochter und Mutter. Gleichfalls ist aber auch der geschlechtliche Umgang mit der Tante verboten (vgl. Lev 20:19), obwohl Moses und Aaron aus einer solchen Verbindung stammen (vgl. Ex 6:20). Ebenfalls gilt die Kreuzung von Tierarten als Missachtung gegen die Schöpfung (vgl. Lev 19:19).

<sup>166</sup>Vgl. Jacobs 1995: Anm.30/32.



ihrer eigenen Herde besorgten, hinterließen einen unauslöschlichen Eindruck sowohl in ihren halachischen als auch haggadischen Äußerungen.“<sup>167</sup>

Ausgehend von der Auslegung des Wortes „groß“ in „groß war die Bosheit auf Erden“ (Gen 6:5) deutet die folgende Stelle des bSanh 108a auf das Prinzip *midda kneged midda* (=Maß für Maß):

Das Geschlecht der Sintflut artete aus mit „groß“ (רבה). Und mit „groß“ wurden sie bestraft. Sie arteten aus mit „groß“, wie es heißt: da sah JHWE, dass die Bosheit der Menschen **groß** (רבה) geworden war (Gen 6:5); mit „groß“ wurden sie bestraft, wie es heißt: alle Quellen der **großen** (רבה) Urflut (Gen 7: 11).

An dieser Stelle des bT kommt auch die zweite Regel Hillels ins Spiel; nämlich *gezera schawa*: „Da Gen 7: 11 eine „große“ Urtiefe erwähnt, die sich zur Sintflut öffnet, muss es auch ein „großes“ Vergehen gewesen sein, dass Gott strafen wollte.“<sup>168</sup>

Durch die Anwendung dieser Regel zeigt sich hier, wie bereits angeführt, das Prinzip *midda kneged midda* (=Maß für Maß). Mit anderen Worten meint Rottzoll, dass die Anwendung der Regel *gezera schawa* hier das Prinzip des Tun-Ergehens-Zusammenhangs betont, „dem gemäß es eine Entsprechung zwischen dem Tun eines Menschen und seinem Ergehen gibt.“<sup>169</sup>

### 2.1.3 Zu Gen 6: 3,7,13,17 und 7: 4 „Gottes Beschluss zur Verkürzung der Lebensjahre der Menschen und zur Vernichtung der Erde“

Auf die Begründung für die Sintflut folgt in der Genesis eine Rede Gottes (Gen 6: 3,7,13,17 und 7:4), die den Beschluss beinhaltet, die Lebenszeit der Menschen auf 120 Jahre zu verkürzen und die Erde durch eine Sintflut zu vernichten:

„(Gen 6: 3) Da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht auf immer im Menschen walten, die weil auch er Fleisch ist, und seine Lebenszeit sei 120 Jahre. [...] (7) Und der Herr sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vertilgen, die Menschen sowohl als das Vieh, auch die kriechenden Tiere und die Vögel des Himmels. [...] (13) Da sprach Gott zu Noah: Das Ende alles Fleisches ist bei mir beschlossen [...] So will ich sie denn von

<sup>167</sup>Jacobs 1995: Anm. 30/32.

<sup>168</sup>Börner-Klein 2002: 160.

<sup>169</sup>Rottzoll 1994: Anm. 29/139.

*der Erde vertilgen. [...] (17) Ich aber lasse jetzt die Sintflut über die Erde kommen, um alles Fleisch, das Lebensodem in sich hat, unter dem Himmel zu vertilgen; alles, was auf Erden ist, soll hinsterben. [...] (7: 4) Denn nach sieben Tagen will ich regnen lassen auf die Erde, vierzig Tage und vierzig Nächte lang, und will alle Wesen, die ich gemacht habe, vom Erdboden vertilgen.“*

In diesen Versen ist in 6:3 zuerst die Rede von einer weiteren göttlichen Strafe. Sie steht im Zusammenhang der biblischen Erzählung über die Verbindung zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen.<sup>170</sup> Diese Verbindung scheint also die Ursache dafür zu sein, dass Gott sich zunächst entschließt die Lebenszeit des Menschen auf 120 Jahre zu beschränken.<sup>171</sup>

Während sich der Vernichtungsbeschluss Gottes in 6:7 auf Menschen, Vieh, Tiere und Vögel richtet, zielt er in 6:13, 17 dagegen nicht nur auf Bestrafung der Menschen, sondern stellt eine kosmische Katastrophe dar, die auch die Menschen betrifft.<sup>172</sup> Gen 7:4 gibt außerdem genauere Angaben über den Beginn und die Dauer des Regens.

GenR 26,6 interessiert sich besonders für die Erklärung im ersten Teiles des Verses (Gen 6:3) „da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht auf immer im Menschen walten (ידון) [...]“:

[...]R. Jose ha-Gelili sagte: Ich werde nicht [die Welt]länger mit der Eigenschaft des Rechts gegenüber der Eigenschaft der Barmherzigkeit richten [...]. R. 'Aqiba sagte: „Warum darf der Frevler Gott lästern und bei sich denken: Du ahndest nicht?“ (Ps. 10:13) Es gibt kein Gericht, es gibt keinen Richter, aber es gibt ein Gericht und es gibt einen Richter.

Für die Erklärung dieser Stelle können zunächst die Ausführungen von Lauer, Schäfer, Egger und Hruby herangezogen werden: Eine alte jüdische Lehre besagt, dass Gott sowohl gütig als auch gerecht ist. Diese Lehre knüpft an die zwei Namen Elohim und JHWH an. Aus dem Grund, dass Elohim auch "Richter" bedeuten kann, steht dieser Name für den gerechten, wäh-

---

<sup>170</sup>S. Punkt 2.1.2.1 dieser Arbeit.

<sup>171</sup>Vgl. Börner-Klein 2002: 155.

<sup>172</sup>Aus Sicht der Bibelkritik gehört Gen 6:7 zur jahwistischen Schrift; Gen 6:13 aber zur Priesterschrift.

rend JHWH für den gütigen Gott steht.<sup>173</sup> Die Rabbinen drücken dies wie folgt aus: „Jhwh meint *middat raḥamim* und Elohim *middat hadin*.“<sup>174</sup>

Diese Verständnis der beiden Gottesbezeichnungen ist desweiteren verbunden mit der Lehre von dem Zusammenwirken beider 'Eigenschaften, das - in Anlehnung an Nissen - sogleich angesichts des Sündenfalles einsetzt, „so dass Gott den Menschen trotz der Androhung augenblicklicher Todesstrafe (Gen 2:17) gleichzeitig am Leben lassen *und doch* bestrafen kann.“<sup>175</sup> Dass dieses Zusammenwirken seit der Erschaffung Adams funktioniert, wird in GenR 21,17 betont. Diese Stelle der GenR vertritt folgende Auffassung: Hätte Gott in der Situation der Sünde Adams (sein Verzehr von dem Baum der Erkenntnis) nur die Eigenschaft des Rechts walten lassen, dann „hätte er den Menschen keine Stunde lang am Leben erhalten und seinen Schöpfungsplan nicht weiter verfolgen können.“<sup>176</sup>

Nach R. 'Aqiba kann dies vom Frevler als Verlockung verstanden werden, wenn er davon ausgeht, dass er ohne Gottesstrafe sündigen kann. Als Beleg dafür zieht R. 'Aqiba Ps 10:13 heran, wo dem Frevler eine dementsprechende Äußerung in den Mund gelegt wird. Diesen Fehlschluss des Frevlers will R. 'Aqiba widerlegen, indem er zum Ende der angeführten Stelle von GenR betont, dass die Eigenschaft der Gerechtigkeit immer noch vorhanden ist. Denn die sündige/frevlerische Sintflutgeneration wurde durch die Sintflut bestraft.

Da die Sintflutgeneration schuldig war, wird bei der Auslegung durch die Rabbinen in GenR anhand des Versteils „*da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht auf immer im Menschen walten* (ידון) [...]“ die Frage ausgelöst, ob diese Generation einen Anteil an der kommenden Welt haben würde.

Wie Börner-Klein in Bezug vor allem in ihrer Auseinandersetzung mit Chul 62b und bSan 108a bemerkt, besteht der Grund für diese Frage in Folgendem: Da sich in der Noahgeschichte in der Genesis die Phrase „sie wurden vertilgt“ zweimal wiederholt (Gen 7: 23) es aber nach rabbinischem Grundsatz in der Bibel keine echten Wiederholungen gibt, wird die

---

<sup>173</sup>Vgl. Lauer 1994: 104 und Hruby 1996: 89f.

<sup>174</sup>Egger 2000: 205. Gewöhnlich werden *middat ha-din* und *middat ha-rahamim* ins Deutsche als 'Maß' oder 'Eigenschaft' des Rechts und Barmherzigkeit übertragen, bzw. in der englischsprachigen Literatur mit 'attribute of justice und attribute of mercy (vgl. Moore 1946: I/386-394 und Urbach 1979: I/451-461) wiedergegeben.

<sup>175</sup>Nissen 1978: 109.

<sup>176</sup>Ebd.

Aussage in in Gen 7:23 als das Vertilgen aus dieser Welt zum einen und das Vertilgen aus der kommenden Welt zum anderen verstanden.<sup>177</sup>

Die Frage führt ihrerseits zu einer rabbinischen Auseinandersetzung über den Gegenstand der Auferstehung und der Qual der Frevler im Jenseits. Diesbezüglich sind zunächst zwei Dinge bemerkenswert. Erstens: Die Auferstehungshoffnung bildete sich in vorchristlicher Zeit heraus und zwar in der prophetischen Literatur. Dort steht z.B. „*deine Toten werden leben, werden auferstehen [...]*“ (Jes 26:19), „*kommt, wir wollen wieder zum Herrn; denn Er hat uns zerrissen, er wird uns auch heilen, Er hat uns geschlagen, Er wird uns auch verbinden*“ (Hos 6: 1,2) und „*und viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, und die anderen zur ewigen Verwerfung*“ (Dan 12:2f.).<sup>178</sup>

Zweitens: Auch die Rabbinen „unterschieden zwischen dem Leben in dieser Welt, *olam hazze*, und dem Leben in der zukünftigen Welt, *olam habba*, oder auch *atid labho* genannt“<sup>179</sup> So sind sich z.B. alle Lehrer der Zeit der Tannaiten darüber einig, dass die Toten in zwei Kategorien eingeteilt werden, die Guten und die Bösen, von denen die einen, wie schon Daniel 12: 2f. gesagt, zum ewigen Leben, die anderen zur ewigen Verwerfung eingehen.<sup>180</sup> Ausführliches zu diesem Thema zeigt die folgende Stelle der GenR 26,6:

- a) [...]R. Meir sagte: Weil sie nicht nach dem Recht unten [auf Erden] handelten, werde ich nicht gegen sie Recht oben [im Himmel] üben. Dies ist es, was geschrieben steht: „*ist nicht ihr Edelstes in ihnen gebrochen; sie werden sterben, doch nicht in Weisheit*“ (Hiob 4: 21)[...].
- b) R. Jišma'el sagte: Ich gebe meinen Geist nie in sie, wenn ich das Geschenk des Lohnes an die Gerechten in der kommenden Welt gebe.
- c) R. Jannai und R. Reš Laqīš sagten: Es gibt keine Hölle in der kommenden Welt, sondern der Tag selbst versengt die Frevler. Was ist der Beleg? „*Denn siehe, der Tag kommt, brennend gleich dem Ofen und es werden alle Übermütigen, alle, die Frevel geübt haben, Stoppeln sein, und es wird sie entzünden der kommende Tag*“ (Mal 3:19).
- d) Und die Rabbanan sagten: Es gibt eine Hölle, denn es heißt „*Spruch des Herrn, dem Feuer ist in Zion und ein Herd in Jerusalem*“ (Jes 31: 9).
- e) R. Jehuda bar R. Il'ai sagte: Kein Tag und keine Hölle, sondern es ist ein Feuer, das aus dem Körper des Frevlers hinausgeht und ihn versengt, denn es heißt „*ihr geht mit Heu Schwanger, gebärt Stroh, euer Geist ist ein Feuer, das euch frisst*“ (Jes 33: 11).

<sup>177</sup>Vgl. Börner-Klein 2002: 158.

<sup>178</sup>Dies gilt nicht für die Sadduzäer, denn sie fanden in der Tora keinen Anhaltspunkt für die Auferstehung und lehnten sie ab.

<sup>179</sup>Whale 1972: 291. Wie Hruby diesbezüglich bemerkt, gilt Hillel als der erste, dem der Ausdruck *ha-olam habba* in den Mund gelegt wird. Er sagt: Wer die Worte der Tora erwirbt, erwirbt damit das Leben der zukünftigen Welt' (Abot II: 7 nach Hruby 1996: 277).

<sup>180</sup>Vgl. Hruby 1996 : 277

- f) R. Huna im Namen von R. Aḥa erklärt: (Gott sagt) in der Stunde, in der ich den Geist in seine Scheide (יָדַי) zurückkehren lasse, lasse ich deren Geist nicht in ihre Scheide zurückkehren.
- g) R. Ḥijja bar Aba sagte: Ich fülle meinen Geist nicht in sie, wenn ich meinen Geist in den Menschen fülle, denn im Diesseits breitet sich der Geist in nur einem seiner Glieder im Jenseits wird er sich in dem ganzen Körper ausbreiten. Dies ist es, was geschrieben steht: „Und meinen Geist werde ich in eure Mitte geben (Ez 36: 27).
- h) R. Judan ben Betera: Ich will nicht weithin diese Welt ewig richten [יָדַי].
- i) R. Huna im Namen von R. Josef: „Ich will nie wieder [verfluchen] und nie wieder [schlagen] (Gen 8:21), lass es genügen, lass es genügen.“<sup>181</sup>

Da das in Gen 6:3 vorkommende Verb יָדַי (jadun) mehrdeutig ist, denn aus der Wurzel יָדַי (dun) können Verben bzw. Wörter mit der Bedeutung von „richten“ und „walten“ und „Kasten“ abgeleitet werden, klaffen die Ansichten der Rabbinen an dieser Stelle der GenR bezüglich des Schicksals der Sintflutgeneration und bezüglich der Qual im Jenseits auseinander. Um seine Ansicht zu stützen, knüpft jeder einzelne Rabbi hier an eine andere biblische Stelle an.

In den beiden Teilen a) und b) dieser Stelle gehen R. Meir, der Hiob 4: 21 zur innerbiblischen Auslegung heranzieht, und R. Jišma'el wahrscheinlich das Wort יָדַי (dun) von der Bedeutung „Kasten“ aus. Damit kann „der Körper“ gemeint werden.<sup>182</sup> Sie vertreten dabei die Auffassung, dass die Sintflutgeneration an der kommenden Welt keinen Anteil haben würde. Denn Gott wird seinen Geist nicht wieder in die Körper dieser Generation zurückkehren lassen. Mit dieser Sendung des Geistes Gottes werden im Anschluss an R. Jišmael nur die Gerechten in der kommenden Welt belohnt.

Ausgehend davon, dass יָדַי (jadun) auch die Bedeutung „richten“ haben kann, scheinen R. Jannai und R. Reš Laqiš im Teil c) die entgegengesetzte Meinung zu vertreten. Für sie hat auch die Sintflutgeneration einen Anteil an der kommenden Welt. Die beiden Rabbinen ziehen hier Mal 3:19 heran, in dem die Rede von der Qual ist, die die Frevler im Jenseits erleiden werden. Die Frage, die hier die beiden Rabbinen beschäftigt, ist auf welche Weise die Frevler im Jenseits bestraft werden. Nach Mal geschieht dies nicht durch die Hölle, denn eine Hölle wird es in der kommenden Welt nicht geben, sondern vielmehr werden die Frevler durch einen brennenden Tag bestraft werden.

<sup>181</sup> Meine Sequenz.

<sup>182</sup> Vgl. auch Börner-Klein 2002: 159 zu ihrem Kommentar über Chul 62b in bT.

Diese Behauptung von R. Jannai und R. Reš Laqiš wird durch eine scheinbar als Konsens zu betrachtende Auffassung der Rabbinen im Teil d) widerlegt. Als Unterstützung ihrer Annahme, dass es in der kommenden Welt eine Hölle geben wird, ziehen sie Jes 31:9 heran, wo sogar eine Ortsbestimmung für die Hölle angegeben wird: Das Feuer wird es in Zion und den Herd wird es in Jerusalem geben. Für R. Jehuda bar R. Il'ai (Teil e) werden die Frevler weder durch einen brennenden Tag noch durch eine Hölle bestraft. Nach ihm würde aus dem Körper jedes Frevlers ein Feuer hinausgehen, das ihn versengt. R. Jehuda bar R. Il'ai stützt sich dabei auf Jes 33:11.

Denselben Vers (Jes 33:11) zieht auch bSanh 108a heran. Durch diese Stelle können alle oben angeführten Auffassungen der Rabbinen in GenR 26,6 vereinbart werden: Die Sintflutgeneration (oder die Frevler im allgemeinen) würden an der kommenden Welt Anteil haben, weil der Geist Gottes auch aber in ihre Körper zurückkehren wird. Trotzdem würde ihre Seele im Feuer, das von ihren Körpern ausgeht, leiden:

R. Menahem ben R. Jose sagte: Selbst wenn der Heilige, gepriesen sei Er, die Seelen zu den Körpern zurückkehren lässt, wird ihre Seele in der Gehenna leiden, wie geschrieben steht *„Ihr geht mit Heu schwanger, gebärt Stroh, euer Geist ist ein Feuer, das euch frisst“* (Jes 33: 11).

Börner-Klein kommentiert diese Ansicht von R. Menahem ben R. Jose folgendermaßen: „Wenn die Seelen zu ihren toten Körpern zurückkehren, werden die Seelen es schwer haben, die sich in der Gehenna, dem Ort des ewigen Straffeuers, aufhalten, zurückzukehren. Dies schließt Menahem ben Jose wiederum aus folgender klanglichen Assoziation: qasēh, (=schwer), klingt ähnlich wie qas (=Stroh) ein Wort, das sich in Jes 33,11 findet.“<sup>183</sup>

In GenR wiederum, vertritt R. Huna im Namen von R. Aḥa im Teil f) die Auffassung, die Sintflutgeneration werde keinen Anteil an der kommenden Welt haben. Dafür verbindet er das Verb ידון mit dem Wort נדנה (Scheide), um zu der Schlussfolgerung zu gelangen, dass die Sintflutgeneration nicht zum Gericht auferstehen wird, weil ihre Seele nicht in ihre Scheide zurückkehren wird. Eine ähnliche Ansicht wird ebenfalls von einem anonymen Ausleger in bT vertreten.<sup>184</sup>

Anschließend an diese Auffassung bemerkt R. Hiija bar Aba durch Bezug auf Ez 36: 27 Folgendes: Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Tragen des Geistes Got-

---

<sup>183</sup>Börner-Klein 2002: 159.

<sup>184</sup>Vgl. bSanh 108a.

tes durch den Menschen im Diesseits und dem Wieder-Tragen desselben im Jenseits: Die Ausbreitung des Geistes Gottes ist im Gegensatz zum Diesseits dann im ganzen Körper des Menschen zu finden.<sup>185</sup>

Im Unterschied zu den angeführten Auffassungen der Rabbinen in der hier zu diskutierenden Stelle der Genesis und ausgehend davon, dass יָדוּן (jadun) „richten“ bedeutet, hat der Versteil „*da sprach der Herr: Nicht soll mein Geist walten in dem Menschen ewig*“ für R. Huna im Namen von R. Josef den folgenden Sinn: Die Flut würde nie wiederholt. Das heißt: Gott würde nie wieder [לעולם] die Menschen richten [דן] mit seinem Richterspruch.<sup>186</sup> Mit anderen Worten ist nicht die Strafe beim Endgericht gemeint.

Anschließend an die rabbinischen Auseinandersetzungen mit der Frage, ob die Sintflutgeneration an der kommenden Welt Anteil haben wird, sei auf zwei andere Stellen in GenR zur Auslegung von Gen 6:7 verwiesen.

An der ersten Stelle vertritt R. Joḥanan bei der Auslegung des Versteiles „*denn es reute mich, dass ich sie gemacht habe*“ (Gen 6:7) die Ansicht, dass die Sintflutgeneration keinen Anteil an der kommenden Welt haben wird. Nach ihm wurde jeder Tropfen, welchen Gott herabfallen ließ, im Feuer der Hölle erhitzt bevor er auf sie fiel. Als Unterstützung dieser Annahme zieht R. Joḥanan Hiob 6:17 heran: „*doch zur Zeit, wenn die Hitze kommt, versiegen sie, wenn es heiß wird, vergehen sie von ihrer Stätte.*“<sup>187</sup>

Derselbe Rabbi unterstützt seine Meinung an einer anderen Stelle der GenR 28,3, wo bei der Auslegung des Versteiles: „*Gott sprach: Ich will den Menschen vertilgen*“ (Gen 6: 7) die folgende Kontroverse auf R. Šim'on ben Jehotsadaq zurückführt:

Nach R. Jehuda bar Simon im Namen des R. Joḥanan wurde selbst die Asche des ersten Menschen vertilgt. Diese Annahme wurde aber von der Gemeinde abgelehnt. R. Joḥanan im Namen des R. Šim'on ben Jehotsadaq wurde auch das Wirbelbein des Rückgrats, welches Gott im Menschen vor der Vergänglichkeit geschützt hat, vertilgt. Hadrian<sup>188</sup> fragte den R. Jehošua' ben Ḥananja: 'Wenn die Knochen eines gestorbenen

<sup>185</sup>Zu derselben Ansicht vgl. bSanh 108a.

<sup>186</sup>Rabbi Huna versteht hier wohl das Wort [לעולם] "Ewig" im Sinne von "nie wieder".

<sup>187</sup>Vgl. GenR 28,9. An einer anderen außerhalb der Noahgeschichte vorkommenden Stelle der Genesis Rabba wird die Auffassung vertreten, dass die Generation der Flut wie die Leute von Sodom mit Feuer bestraft wurde (vgl. GenR 49,5).

<sup>188</sup>Das Bild des römischen Kaisers Hadrian ist in der jüdischen Literatur, wie Stemberger bemerkt, zwiespältig. „Einerseits gilt er als dem Judentum positiv und interessiert gegenüberstehender Gesprächspartner besonders des R. Jehoschua ben Chanania; andererseits ist wegen des Bar-Kokhba-Aufstandes neben Titus der meistgehasste römische Kaiser in der rabbinischen Literatur geworden.“ (Stemberger 1983: 78)

Menschen total zerstört, wie könnte Gott ihn ein neues Leben erblühen lassen?' Der Rabbi antwortete: 'Aus dem Wirbelbein des Rückgrats (לִוְז הַשְּׁדֵרָה).' Hadrian fragte ihn wieder: 'Woher weißt du das?' Der versetzte: 'Bringe es mir und ich will dich davon überzeugen.' Sie zerrieben es in einer Mühle, aber es wurde nicht zerrieben, sie legten es ins Feuer, aber es verbrannte nicht, sie taten es ins Wasser, aber es löste sich nicht auf, sie legten es auf den Amboss und fingen an, mit dem Hammer darauf zu schlagen, da spaltete sich der Amboss und es teilte sich der Hammer, an ihm aber war nichts zu verspüren.

Diese Stelle will zwei Auffassungen vertreten. Erstens lehnt sie jeglichen Anteil der Sintflutgeneration an der kommenden Welt ab, denn sogar die Wirbelsäule der ertrunkenen Sintflutgeneration, von der aus Gott den Menschen in die Zukunft hinein erblühen lässt, war aufgelöst. Zweitens befürwortet sie die Frage der Auferstehung, indem diese Stelle betont, dass die Asche Adams nicht vertilgt wurde<sup>189</sup> und dass die Wirbelbeine der Menschen (die Sintflutgeneration ausgeschlossen) nicht vertilgt werden. Im Hebräischen steht das Wort „לִוְז“ (=Mandel) für diese Wirbelbein. Im Anschluss an Mach ist damit ein mandelförmiges Knöchelchen zu verstehen, aus dem Gott den auferstehenden Körper hervorspriessen lassen wird und das sich im menschlichen Körper an der Wirbelsäule, am Ende des achtzehnten Wirbels befindet. Dieses Knöchelchen gilt als unverweslich und unzerstörbar.<sup>190</sup>

Bei der Auslegung des Verses Gen 6:3 erfuhr nicht nur das Wort יָדֹן (walten), sondern auch das Wort בִּשְׁגָם (beschagam) im mittleren Teil dieses Verses „*dieweil auch beschagam (der Mensch) Fleisch ist*“ (Gen 6:3) auf unterschiedliche Erklärungen in GenR 26,6:

Ich hatte geboten, dass mein Geist in ihnen richte, aber sie wollten nicht. Siehe, ich beuge sie durch Leiden (מִשְׁגָּם). Ich hatte geboten, dass mein Geist in ihnen richte, aber sie wollten nicht. Siehe, ich beuge diese durch jene. R. Jehošua' bar Nehemja sagte: Ich richte ihren Geist nicht durch sie selbst, denn sie sind Fleisch und Blut. Vielmehr, siehe, ich bringe über sie eine Verringerung der Jahre, die ich über sie in dieser Welt beschlossen hatte und danach beuge ich sie durch Leiden (מִשְׁגָּם).

*Beschagam* leiten die Rabbinen hier vom Verb *šeggem* (= leiden) ab. Gesenius leitet *bešagam* von der Wurzel *šagag* ab, welches die Bedeutung von „unwissentlich eine Sünde begehen“ hat.<sup>191</sup> „Luther, Tur Sinai, Buber/Rosenzweig u. a. lesen für ihre Bibelübersetzungen- wie

<sup>189</sup>Entsprechend dem Midrasch Pirqe Rabbi Eli'ezer 23 wurde der Körper Adams in die Arche aufgenommen.

<sup>190</sup>Vgl. Mach 1957:197. Wie Mach weiter ausführt, finden sich zwei verwandte Stellen in der islamischen Tradition, nämlich zwei Aussprüche des Propheten Mohammed, die von seinem Gefährten Abū Huraira überliefert wurden. Entsprechend des ersten Ausspruches wird der Staub den ganzen Menschen fressen, „mit Ausnahme der Wurzel des Steißbeines. Aus dieser wurde er erschaffen und aus ihr wird er aufgebaut werden. Der zweite Ausspruch lautet: Es gibt nichts am Menschen, das nicht verwest, außer eines einzigen Knochens, und das ist die Wurzel des Steißbeins. Aus dieser werden die Menschen am Tage der Auferstehung aufgebaut“ (Mach 1957: 198f.).

<sup>191</sup>Vgl. Gesenius 1962: 807.



Raschi vorschlägt- nicht *bešagam*, sondern mit "segol" *bešegam*: (=denn auch er ist [nur] Fleisch). Raschi erklärt dies: weil auch noch das an ihm ist, dass er nur Fleisch ist und sich dennoch nicht vor mir (d.h. Gott) demütigt; wie erst, wenn er aus Feuer oder einem anderen starken Stoff bestünde.“<sup>192</sup>

Das Wort *bešagam* (בשגם) wird an der folgenden Stelle von GenR 26, 6 in Verbindung mit der auch Gen 6:3 erwähnten Zahl „120“ ausgelegt:

R. Ḥanina bar Papa sagte: Selbst Noah, der von ihnen übrig blieb - nicht weil er es verdient hätte, sondern weil der Herr, gepriesen sei er, vorausschaute, dass Moses [משה] einst aus ihm erstehen würde, denn es wird gesagt: *bešagam* [בשגם] - dies ist Moses. Der Zahlenwert des einen ist der Zahlenwert des anderen. Die Rabbinen bewiesen von hier einen besonderen Bezug zu Moses, der 120 Jahre lebte.

In seiner Erklärung für das Wort *bešagam* macht R. Ḥanina bar Papa von der Auslegungsregel der Gematria (Zahlwert der heb. Buchstaben) Gebrauch. Da der Zahlenwert des Wortes *בשגם* (*bešagam*) ( $2 + 300 + 3 + 40 = 345$ ) dem Zahlenwert des Wortes *משה* (Moses) ( $40 + 300 + 5 = 345$ ) gleich ist, ist nach R. Ḥanina bar Papa mit dem Wort *bešagam* Moses gemeint, wobei Noah um seinetwillen gerettet wird. Denn Moses wird einst aus ihm erstehen. Aufgrund dieser gematrischen Verbindung schlussfolgert derselbe Ausleger nun, dass die in Gen 6:3 erwähnten 120 Jahre die Jahre andeuten, die Moses leben wird. Bei dieser Schlussfolgerung bedient sich der Rabbi der innerbiblischen Auslegung. Nach Deuteronomium 34:7 war Moses 120 Jahre alt, als er starb. Abschließend sei bemerkt, dass sich diese Verbindung zwischen *bešagam* und dem Namen Mosess aufgrund der gematrischen Auslegung ebenfalls im bT befindet.<sup>193</sup>

Die folgende Stelle der GenR 30, 7 macht ebenfalls bei der Interpretation der „120 Jahren“ von der innerbiblischen Auslegung Gebrauch. Entsprechend dieser Interpretation sind diese 120 Jahre der Sintflutgeneration als Mahnfrist gesetzt: Die Frevler werden noch 120 Jahre leben. In diesem Zeitraum wird Noah für den Bau der Arche Zedern pflanzen und fällen. Wenn sich die Sintflutgeneration vor Ende dieser 120 Jahre nicht gebessert hätte, dann sollte sie vernichtet werden.<sup>194</sup>

Denn die ganzen 120 Jahre [von der Androhung einer Sintflut bis zu ihrem Eintreffen] hatte Noah Zedern gepflanzt und gefällt.

<sup>192</sup>Börner-Klein 2002: 155.

<sup>193</sup>Vgl. bChul 139b; auch nach Rottzoll 1994: 137.

<sup>194</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 2/22.

Wie der ägyptische Judaist Khalifa u.a. anmerkt, wird in den Büchern Jeremia, Ezechiel, Hiob und Sprüche die Frage des menschlichen Verhaltens als Anlass für die Bestrafung oder Belohnung Gottes gegenüber den Menschen reflektiert.<sup>195</sup> Im Anschluss an Moore kommt das Prinzip der Beziehung der Menschen zu Gottes offenbarem Willen in Deut 11: 26-28 zum Ausdruck.<sup>196</sup> In diesen Versen heißt es: „Siehe, ich habe vor dich hingestellt heute einen Segen und einen Fluch; den Segen für den Fall, dass du den Geboten folgst vom Herrn, deinem Gott, die ich dir heute geben werde; und den Fluch für den Fall, dass du nicht darauf hören willst, sondern dich abwendest vom Weg, den ich dir gebiete an diesem Tag.“

Dieses Prinzip wird in GenR 28,1 durch die Verbindung von Gen 6:7 und Hiob 34:25 veranschaulicht.

Und der Herr sprach: Ich will die Menschen vom Erdboden vertilgen [...]“ (Gen 6:7). Das steht in Verbindung mit Hiob 34: 25 „denn er kennt ihre Werke, und er stürzt sie des Nachts, dass sie zerschlagen werden.“ R. Hanina fragte den R. Jonatan: Was bedeutet die Wendung „denn er kennt ihre Werke“? Er antwortete: Gott bestraft die Frevler nicht eher, als bis er ihre Schuldverzeichnisse gelesen hat. Erst wenn das geschehen ist, so bestraft er die Sünder [...] Zuerst sah Gott, dass die Bosheit der Menschen groß war. Hernach bereute er es, den Menschen geschaffen zu haben und nun sprach er: „Und der Herr sprach: Ich will die Menschen vom Erdboden vertilgen [...]“.

Anhand dieser Stelle der GenR zeigt sich außerdem ein Aspekt des Gottesbildes im Judentum, auf den auch Nissen in seinem Buch „Gott und der Nächste im antiken Judentum“ verweist: Gott ist allen gütig; er trägt auch die Sünder in Langmut.<sup>197</sup>

Die folgende Stelle der GenR 28,4 bringt bei der Auslegung Gen 6:7 eine andere theologische Doktrin zum Ausdruck. Entsprechend dieser handelt es sich bei dem Beschluss zur Vernichtung um die Vorsehung<sup>198</sup> und den absoluten Willen und die Herrschaft Gottes gegenüber den Menschen:

a)[Da sprach JHWH]: **emḥeh** (=אמחיה) (Gen 6:7). D.h.: Ich kann Einspruch gegen meine Geschöpfe erheben, aber meine Geschöpfe können keinen Einspruch gegen mich erheben. R. Eli'ezer sagte: Gleich einem König, der verschlossene Schätze hatte. Die Stadtleute verleumdeten den König, indem sie sagten: Dieser König ist geizig<sup>199</sup> Was tat der König? Er gab die kostbaren Schätze heraus. Sie füllten die ganze Stadt mit Gestank.

<sup>195</sup>Vgl. Khalifa 1998: 161.

<sup>196</sup>Vgl. Moore 1927: 453f.

<sup>197</sup>Vgl. Nissen 1974: 60f.

<sup>198</sup>„Der Glaube an die Vorsehung ist mit der jüdischen Religion von vornherein gegeben, insofern für diese ein allmächtiger, weiser und gütiger persönlicher Gott das Geschick der Welt leitet.“ (Herlitz/Kirschner (Hrsg.) 1927: IV-2/1252).

<sup>199</sup>Wörtlich = dieser König hat einen schlechten Charakter.

Jene begannen, sie zusammenzuraffen und in den Fluss zu werfen. Ebenso: Wenn schon die besten unter ihnen so handelten, wie dann erst die schlechtesten unter ihnen.  
b) „Einen Menschen unter tausend habe ich gefunden“ (Qoh 7:28). Das ist was wir gelernt haben „das Beste an Wein.“<sup>200</sup> „Ich will den Menschen vertilgen, den ich geschaffen habe.“ (Gen 6:7). 1000 Generationen steigen im Gedanken [Gottes] auf, um geschaffen zu werden, und wieviele von ihnen wurden vertilgt! R. Huna im Namen R. Ele'azar ben R. Jose, des Galiläers, sagte: 974 Generationen. Weswegen? „Das Wort (דבר), das er befohlen auf 1000 Generationen“ (Ps 105:8), das ist die Tora. R. Lewi im Namen des R Samuel bar Naḥman: 980 weshalb? Das Wort, das er auf 1000 Generationen befohlen, ist die Beschneidung.

Diese Auffassung über die Vorsehung, Weisheit und Allwissenheit und den absoluten Willen Gottes in a) lässt sich, wie auch Thoma/Lauer festhalten, aufgrund des "Ich" Gottes in Gen 6:7 unterstützen.<sup>201</sup> Somit macht Gott seinen Absolutheitsanspruch geltend. Der Ausleger hier greift aber zu einem anderen Beleg; nämlich durch sein sprachliches Verständnis für das Wort אָמַחַה (emḥah), das nun nicht die Bedeutung von "vertilgen" מָחָה (maḥa), sondern von (=sich entscheiden, vorherbestimmen, absolute Herrschaft ausüben) hat. Somit darf kein Mensch gegen die Entscheidung Gottes Einspruch erheben.

Durch ein Gleichnis versucht R. Eli'ezer die schweren Folgen für das Nicht-Einhalten dieses Gebots zu veranschaulichen. Der König, der in diesem Gleichnis für Gott steht, bestraft die Stadtleute (=die Sintflutgeneration), weil sie den König verleumdete (=Einspruch erhoben haben). Bei der Verleumdung wurde Gott als geizig bezeichnet, da er der Sintflutgeneration einige seiner Schätze vorenthalten hatte. Dies sind die Wasser. Diesbezüglich ist die Beobachtung Levinsons erwähnenswert, dass für die biblischen Juden das lebendige Wasser die Erfahrung von Leben, Beziehung, Freude schlechthin ist. Gott ist lebendiger Brunnen (Jer 2, 13).<sup>202</sup>

Die Bestrafung Gottes für diesen Einspruch erfolgte, indem er die verschlossenen Schätze (Gegenstand der Verleumdung =die chaosmächtigen Wasser) auf die Erde kommen ließ.<sup>203</sup> Laut Thoma/Lauer deutet der Ausdruck „verschlossene Schätze“ darauf hin, dass die Wasser der Sintflut die seit Beginn der Schöpfung vorhandenen, aber zurückgehaltenen Strafmittel Gottes gegen die widerspenstigen Menschen sind.<sup>204</sup>

<sup>200</sup> Hier weisen die Rabbinen auf das Gleichnis von der Weinprobe (siehe 2.1.1.3 dieser Arbeit) hin, und meinen mit *das Beste an Wein* die Person Noah.

<sup>201</sup> Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/201

<sup>202</sup> Vgl. Levinson 1987: 105.

<sup>203</sup> Vgl. auch Thoma/Lauer 1991: II/200f.

<sup>204</sup> Ebd.: 201.

Desweiteren sind mit „Gestank“ wohl „faulende Pflanzen und Kadaver“ gemeint, die im Überschwemmungswasser trieben. „*Jene begannen zusammenzuraffen und in den Fluss zu werfen*“ ist wohl gemeint, dass die Generation der Flut in Panik geriet, und Hab und Gut wegwarf.<sup>205</sup>

In b) nutzen die Rabbinen das Verb „maḥa“ nicht wie in a) im Sinne von „Einspruch erheben“, sondern in der primären Bedeutung „vertilgen“. Mit anderen Worten: „Der Text wird nicht nur von einem Vertilgen der Menschheit sprechen, sondern auch von einem Einhalt-Gebieten in der ursprünglich geplanten Folge der Geschöpfe.“<sup>206</sup> Der Text beginnt mit einer Verbindung von Qoh 7:28 und Gen 6:7 um auf eine besondere Stellung von Noah hinzuweisen. Er wird zur Rettung erwählt.

Der Teilabschnitt „1000 Generationen steigen im Gedanken [Gottes] auf ... Beschneidung“ wird durch die Analyse von Oberhänsli-Widmer folgendermaßen erhellt: „1000 Generationen sollten der Thora vorausgehen. Vom Adam bis Mose sind es jedoch nur 26, die übrigen 974 sind spurlos verschwunden (vgl. ebenso Shab 88b und Hag 13b). Die hier noch angehängte Version des R. Samuel, welche das דבר von Ps 105,8 als Anspielung auf die Beschneidung versteht, stellt lediglich eine Variante des Problems dar, folgen sich doch nur 20 Generationen von Adam bis Abraham, so dass 980 Generationen fehlen.“<sup>207</sup>

Oberhänsli-Widmer verbindet beide Abschnitte a) und b) und damit interpretiert sie das Gleichnis in a) anders als Thoma und Lauer. Während für sie der König auch mit Gott gleichgesetzt wird, stehen „die Schätze“ nicht für Wasser, sondern für „Menschenvorrat“ (=die Sintflutgeneration und die Generationen, welche der Offenbarung am Sinai hätten vorausgehen sollen). Diese Schätze können nun in: 1) kostbarste Schätze (=die Sintflutgeneration, allen voran Noah), 2) verschlossen gebliebene schlechtere Schätze (=die 974 Generationen, welche die Erde gar nie betreten haben) unterteilt werden. Letztlich sind die nach Schätzen verlangenden Stadtleute die Engel.<sup>208</sup> „Gemäß Hag 12b wohnen die ungeborenen Seelen im siebten Himmel, sozusagen als unmittelbaren Nachbarn der Engel. [...]. Zudem tritt Noah insbesondere in der frühjüdischen Literatur als ausgeprägter Antagonist der Engel auf, welche nach Gen 6,1ff mit ihren Begehren nach Menschen die Sintflut auslösten.“<sup>209</sup> Somit bleibt Oberhänsli-Widmer zumindest in letzterem Hinblick in ihrer Argumentation konsistent. Dies

---

<sup>205</sup> Thoma/Lauer 1991: II/201.

<sup>206</sup> Oberhänsli-Widmer 1998:254.

<sup>207</sup> Ebd.: Anm. 291/255

<sup>208</sup> Ebd.: 254f.

<sup>209</sup> Ebd.: 256.

gilt jedoch nicht für ihr Konzept der Schätze. Wären diese nämlich der von ihr sogenannte „Menschenvorrat“, dann hätte der auch vollständig erschaffen worden sein, was im Gleichnis nicht der Fall ist.

In Bezug auf den Versteil *„Siehe ich will sie [die Menschen] mit der Erde vertilgen“* (6:13) liest man in GenR 31,7 folgendes:

R. Huna und R. Jeremja im Namen des R. Kahana sagten: Selbst die drei Fausttiefen, welche der Pflug in die Erde gräbt, wurden vernichtet. Gleich einem Königsohn, der einen Pädagogen hatte. Immer wenn der Königsohn etwas übel machte, wurde sein Pädagoge bestraft. Oder gleich einem Königsohn, der eine Amme hatte. Immer wenn der Königsohn etwas übel roch, wurde seine Amme bestraft.

Um der Äußerung der Rabbinen hier näher zu kommen, muss zunächst bemerkt werden, dass sie nicht die Präposition „von“ sondern „mit“ vor dem Wort „Erde“ lesen.<sup>210</sup> Dementsprechend entschloss sich Gott, nicht nur alles Fleisch zu vernichten, sondern auch die Erde selbst. So wurden während der Sintflut auch die drei Fausttiefen, die der Pflug in die Erde gräbt, vernichtet. Damit wollen die Rabbinen hier, wie Thoma/Lauer bemerken, dem Ausmaß der Vernichtung der Sintflut einen Praxisbezug geben, anhand dessen die Vernichtung der Erde greifbar wird.<sup>211</sup>

Die Annahme eines solchen katastrophalen Ausmaßes der Sintflut löst die Frage nach der Schuld der Erde aus, die eine solche Vernichtung rechtfertigt. Die Antwort auf diese Frage wird an der hier zitierten Stelle durch zwei Gleichnisse formuliert, die im Anschluss an Thoma/Lauer das gerechte Wirken Gottes bei der Sintflut verteidigen und daher eine Reaktion auf die Theodizee-Frage sind.<sup>212</sup>

Bei diesen Gleichnissen wird die sündige Sintflutgeneration als Königsohn vorgestellt. Die Erde wird als Pädagoge oder Amme dieses Königsohns dargestellt. Da die Aufgabe des Pädagogen oder der Amme (der Erde) darin bestehen soll, den Königsohn (die sündige Sintflutgeneration) besser zu leiten, müssen auch sie für die Vernachlässigung dieser Aufgabe bestraft werden.<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup>In der Zürcher Bibel kommt hingegen die Präposition „von“ statt der Präposition „mit“ vor. Aufgrund dessen liest man in dieser Übersetzung „von der Erde vertilgen“ und nicht „mit der Erde vertilgen.“

<sup>211</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/224.

<sup>212</sup>Ebd.: 205.

<sup>213</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.1/38.

Netter meint, sich den Pädagogen und die Amme/die Erde als Sklaven für den Königsohn/die Menschen vorzustellen.<sup>214</sup> So wäre die Erde mitschuldig, denn sie stellte sich der sündigen Sintflutgeneration maßlos zur Verfügung und zeigte ihr keinen Widerstand. Das Bild von Netter ist nicht ganz passend, da ein Sklave dies nicht freiwillig tut.

Denn es kann ebenfalls das Gegenteil bestätigt werden: Die Verfügbarkeit der Erde für die Menschen hängt mit der Gerechtigkeit der letzteren zusammen. Wenn die Menschen nicht gerecht handeln, dann werden sie mit der Erde vernichtet. Mit anderen Worten: Der Mensch ist nicht nur verantwortlich für sich selbst, sondern auch für die Natur.<sup>215</sup>

Bei der Diskussion über das Ausmaß der Sintflut wird an der folgenden Stelle GenR 28,6 durch die Anführung zweier Gleichnisse auch die Frage beantwortet, weshalb bei der Sintflut nicht nur die Menschen von Gott vernichtet wurden, sondern auch alle anderen Geschöpfe<sup>216</sup>:

1) R. Judan sagte: Gleich einem König, welcher seinen Sohn einem Pädagogen übergab, der ihn aber verwildern ließ. Der König geriet deshalb über seinen Sohn in Zorn und erschlug ihn. Da sprach der König: Wer ließ meinen Sohn so entarten? Doch nur der Pädagoge. Mein Sohn ist dahin, soll der Pädagoge am Leben bleiben? Darum heißt es *„vom Menschen an bis hin zum Vieh und bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln des Himmels“* (Gen 6: 7).

2) R. Pinḥas sagte: Gleich einem König, der seinen Sohn verheiratete und er für ihn einen gestrichenen Baldachin herstellte. Er hat ihn bemalt und getafelt. Eines Tages geriet der König nun über seinen Sohn in Zorn und tötete ihn. Was tat er hierauf? Er ging unter den Baldachin und fing an die Krüge zu zerbrechen und die Scheidewände auseinander zu reißen und die Vorhänge zu zerstückeln, denn er sprach: Das alles bereitete ich doch für meinen Sohn. Nun, da er tot ist, wozu soll dies bleiben. Darum heißt es *„vom Menschen an bis hin zum Vieh und bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln“* (Gen 6: 7). In Zeph 1: 2,3 steht geschrieben: *„Ich will alles vom Erdboden wegraffen, spricht der Herr. Ich will Mensch und Vieh, die Vögel des Himmels und die Fische im Meer wegraffen; alles wodurch die Frevler zu Fall kommen.“*<sup>217</sup>

Im ersten Gleichnis werden der Mißratene (der Sohn des Königs = die Sintflutgeneration) und der mit seiner Erziehung Betrauten (sein Pädagoge = alle anderen Geschöpfen als der Menschen, die ihn von seiner Sündigung ablenken hätten müssen) erschlagen, denn mit dem Tode des Königsohns wird die Aufgabe des Pädagogen hinfällig. Mit anderen Worten zielen beide

---

<sup>214</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.1/38.

<sup>215</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/224.

<sup>216</sup>Ebd.: 204f.

<sup>217</sup>Dieses zweite Gleichnis befindet sich ebenfalls bei bSanh 108a im Zusammenhang der Auslegung des Verses *„so vertilgte er alle Wesen, die auf dem Erdboden waren“* (Gen 7:23).

Gleichnisse auf die Sinnlosigkeit des Bleibens der anderen Geschöpfe, wenn der Mensch (der Sohn des Königs) vernichtet wird.<sup>218</sup>

Als Antwort auf die Frage nach der Schuld der anderen Geschöpfe, die in der Sintflut vernichtet wurden, wird in bSanh 108a die Auffassung vertreten, dass „auch die Tiere der Sintflutgeneration Promiskuität getrieben und so den Menschen das schlechte Beispiel der Unzucht gegeben haben. Promiskuität sei auch den Tieren nicht erlaubt. Deshalb habe Gott auch die unzüchtigen Tiere der Vernichtung preisgegeben.“<sup>219</sup>

Den Vers Gen 6:17 „*siehe ich will sie [die Menschen] mit der Erde vertilgen*“ legt bSanh 108a aus, nicht um das Ausmaß der Sintflut zu beschreiben und nach der Schuld der anderen `unschuldigen` Geschöpfe zu fragen, sondern um auch hier das Prinzip „Maß für Maß“<sup>220</sup> zu betonen. Dabei wird mehrmals auf Hiob zurückgegriffen:

Die Rabbanan lehrten:

Die Flutgeneration war übermütig geworden, nur weil der Heilige, gepriesen sei Er, sie mit Gütern überhäuft hatte.

Und was steht über sie geschrieben?

„*Ihr Haus hat Frieden ohne Furcht und Gottes Rute ist nicht über ihnen*“ (Hiob 21: 9).

Und es steht geschrieben:

„*Ihr Stier bespringt und es missrät nicht; ihre Kuh kalbt und wirft nicht fehl*“ (Hiob 21:10).

Und es steht geschrieben:

„*Sie lassen ihre kleinen Kinder wie Vieh hinaus, und ihre Knaben springen umher*“ (Hiob 21:11).

Und es steht geschrieben:

„*Sie jauchzen mit Pauken und Harfen und sind fröhlich mit Flöten*“ (Hiob 21:12).

Und es steht geschrieben:

„*Sie werden alt bei guten Tagen*“ (Hiob 21:13).

„*Und sie leben glücklich*“ (Hiob 36: 11).

Und es steht geschrieben:

„*In Ruhe fahren sie hinab zu den Toten*“ (Hiob 21:13).

Und dies ist der Grund, dass sie zu Gott sprachen:

„*Weiche von uns, wir wollen von deinen Wegen nichts wissen. Wer ist der Allmächtige, dass wir ihm dienen sollten? Oder was nützt es uns, wenn wir zu ihm bitten*“ (Hiob 21: 14-15).

Sie sprachen alle: Brauchen wir ihn für mehr als einen Regentropfen? Wir haben Flüsse und Brunnen, die uns genügen. Daraufhin sagte der Heilige, gepriesen sei Er: Durch das Gute, mit dem ich sie überhäufte, provozieren sie mich. Dadurch werde ich sie bestrafen. Denn es heißt: „*Und ich, siehe, ich will eine Flut auf die Erde bringen*“ (Gen 6: 17).

<sup>218</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/204. Nach Lewis führt Philo von Alexandrien drei Gründe an, warum die Tiere in die Anordnung zur Zerstörung eingeschlossen waren: (1) Wenn ein König in der Schlacht stirbt, ist seine Streitmacht gewöhnlich mit geschlagen, und in diesem Fall ist der Mensch der König der Tiere. (2) Wenn der Kopf vom Körper abgetrennt ist, stirbt der Rest des Körpers. Hier ist der Mensch der Kopf. (3) Die Tiere wurden gemacht, um dem Menschen zu dienen, und ohne ihn waren sie nicht länger von Wert (vgl. Lewis 1978: 45).

<sup>219</sup>Ebd.: 205.

<sup>220</sup>Zu diesem Prinzip s. Punkt 2.1.2.1 dieser Arbeit.

Nach der Aufzählung der zahlreichen Gaben Gottes an die Sintflutgeneration entsprechend der Aussagen in Hiob und nach der Bemerkung, dass diese Generation, statt zu Gott zu beten, übermütig geworden war, kommt das Prinzip „Maß für Maß“ deutlich zum Ausdruck. Da die Menschen mit Wasser gesündigt haben, hat Gott sie auch mit Wasser vernichtet.<sup>221</sup>

Die Frage nach dem Ausmaß der Sintfluten tritt erneut bei der Auslegung der GenR 32, 5 für den letzten Versteil von Gen 7:4 *„und will כל היקום (alle Wesen oder Seienden), die ich gemacht habe, vom Erdboden vertilgen“* auf:

Für R. Berehja bedeutet כל היקום (kol ha-jequm) קוימה (alles Seiende). R. Abun versteht unter היקום die Menschen, die die Welt aufrecht hielten (יקומינה = jequmena). Für R. Lewi im Namen R. Reš Laqiš gilt die Bezeichnung für Kain (קין). Da er im Ungewissen über sein Schicksal gehalten wurde, wurde er durch die Sintflut fortgeschwemmt.

Bezüglich des Ausmaßes gibt es an dieser Stelle also zwei unterschiedliche Ansichten. R. Berehja versteht unter dem hebräischen Wort כל היקום (kol ha-jequm) alles Seiende und gibt der Sintflut dadurch kosmische Natur. R. Abun hingegen – ebenfalls ausgehend von der sprachlichen Analyse des Wortes כל היקום (kol ha-jequm) – beschränkt die Vernichtung auf die Menschen.

Ganz anders versteht R. Lewi dieses Wort als Bezeichnung für Kain. Diese Interpretation des Rabbi Lewi geht auf seine Auffassung über das Schicksal des Urmörders Kain zurück. An einer anderen Stelle von GenR zur Auslegung von Gen 4:15, der im Zusammenhang der Geschichte Kains und seines Bruders Abel vorkommt, meint R. Lewi, dass Gott Kain bestrafte, indem er ihn in die Luft schweben ließ.<sup>222</sup> Nach dieser Auffassung bekam Kain seine endgültige Strafe erst in der Zeit der Sintflut.<sup>223</sup>

Im Rahmen des Berichtes über den göttlichen Entschluss zur Vernichtung wird in Gen 7:4, wie bereits angeführt wurde, die Dauer der Niederschläge genau festgestellt: *„Denn nach sieben Tagen will ich regnen lassen auf die Erde, vierzig Tage und vierzig Nächte.“*<sup>224</sup> Zu diesem Vers steht in GenR 32,5 das Folgende:

---

<sup>221</sup> Börner-Klein 2002: 159.

<sup>222</sup> Vgl. GenR 22,12.

<sup>223</sup> Vgl. Netter 1891: Anm.3/57.

<sup>224</sup> Die Zahl 40 gilt im Orient als die Zahl der Vollkommenheit; dazu vgl. Maiberger 1990: 151.



R. Šim'on ben Joḥai sagte: Sie haben das Gesetz [ha-Tora] übertreten, welches in 40 Tagen gegeben wurde. Darum soll es auch 40 Tage und 40 Nächte regnen. Nach R. Joḥanan hat die Zahl den folgenden Sinn: Sie haben die Gestalt [der Leibesfrucht] verdorben, die in 40 Tagen gegeben wird. Darum soll es auch 40 Tage und 40 Nächte regnen.

Wie Lewis anmerkt, verbindet R. Šim'on hier die vierzig Tage Regen mit den vierzig Tagen, die Moses auf dem Berg verbrachte, um die Tora vom Gott zu empfangen.<sup>225</sup> Um eine Antwort auf die Frage zu suchen, ob der Rabbi hier vergleichen wollte zwischen der Flutgeneration, die das Maß der Gerechtigkeit übertrat, und den Israeliten, die das gegossene Kalb angebetet hatten (Ex 32), während Moses das göttliche Gesetz empfing, hilft der Text hier nicht weiter.

R. Joḥanan meint, dass die Generation der Flut die Gestalt des Embryos verdorben hatte, der vierzig Tag braucht, um Form anzunehmen. Um diese Form abzubauen braucht es die gleiche Zeit. Im Anschluss an Netter ist eine weitere Auffassung über die sexuellen Sünden der Sintflutgeneration zum Verständnis der Meinung R. Joḥanans wichtig. In den ersten 40 Tagen der Schwangerschaft beschäftigt sich Gott mit der Bildung des Embryos. In der Sintflutgeneration geht die schwangere Frau nach diesen 40 Tagen und treibt mit einem anderen Geschlechtsverkehr und verdirbt dadurch das Gebilde. Denn Gott fragt sich: Soll ich den Embryo nach dem ersten oder nach dem letzten formen?<sup>226</sup>

#### 2.1.4 Zu Gen 6: 18 „Gottes Bund mit Noah vor der Sintflut“

Nach der Noahgeschichte der Genesis waren Noah, seine Frau, seine Söhne und seine Schwiegertöchter von dem Entschluss Gottes, die Menschen zu vernichten, ausgeschlossen. Dieser Ausschluss wird in Gen 6:18 als Bund bezeichnet: *„Aber mit dir will ich einen Bund aufrichten: du sollst in die Arche gehen, du und deine Söhne und dein Weib und deine Schwiegertöchter mit dir.“*

Nach der Auffassung der Rabbinen in GenR brauchte Noah diesen Bund, denn ohne ihn wären die Nahrungsmittel (wörtlich Früchte „פרות“), die geladen wurden, verfault, verschimmelt und hätten sich verändert. Ohne diesen Bund hätte Noah, im Anschluss an R. Hija bar Abba, die Arche nicht erfolgreich bauen und die Riesen und Tiere, die die Arche nicht betreten durften, nicht abwehren können.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup>Vgl. Lewis 1978: 141.

<sup>226</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.4/57f.

<sup>227</sup>Vgl. GenR. 31, 12.

In Bezug auf die Wendung „Du und deine Söhne“ steht in GenR 31,12:

R. Jehuda bar Simon und R. Ḥanin im Namen des R. Schamuel bar R. Jezḥaq sagten: Als Noah in die Arche ging, wurde ihm die Fortpflanzung untersagt. Woraus ist das zu schließen? Weil es in Gen 6:18 heißt: Gehe in die Arche, du und deine Söhne für dich, und dein Weib und die Weiber deiner Söhne auch für sich. Als er aber herausging, wurde die Fortpflanzung wieder gestattet, denn es heißt in Gen 8:16: „*Gehe aus der Arche, du und dein Weib, deine Söhne und die Weiber deiner Söhne*. R. Abin sagte: In Hiob 30: 3 steht geschrieben: „*Vor Mangel und Hunger einsam [galmud]*.“ Das heißt: Wenn du Mangel und Not in die Welt kommen siehst, so sei vereinsamt (galmud); d. h. betrachte deine Frau, als ob sie eine Menstruierende wäre [...]. R. Huna verweist auf Josef, von dem es heißt: „*Josef wurden zwei Söhne geboren, bevor das Hungersjahr kam*“ (Gen 41: 50).

Alle drei Rabbinen an der hier zitierten Stelle - R. Jehuda bar Simon, R. Abin und R. Huna - vertreten die Auffassung, dass Noah die Fortpflanzung in der Arche untersagt war. Es muss darauf hingewiesen werden, dass diese Auffassung mit einem Gebot im rabbinischen Judentum in Einklang steht; nämlich des Verbots von sexuellem Verkehr in der Trauerzeit.

Die Rabbinen stützen diese Auffassung alle anhand der innerbiblischen Auslegung. R. Jehuda bar Simon gelingt dies durch einen Vorblick auf Gen 8:16. Entsprechend der sprachlichen Formulierung in Gen 6:18 werden bei dem göttlichen Befehl, in die Arche zu steigen, zuerst die Männer (Noah und seine drei Söhne) genannt und dann die Frauen (Noahs Frau und seine Schwiegertöchter). Das beweist nach R. Jehuda bar Simon, dass sich in der Arche die Männer von den Frauen getrennt aufhielten,<sup>228</sup> weil sie keinen sexuellen Verkehr haben durften. Dahingegen werden die vier Frauen – Noahs Frau und seine drei Schwiegertöchter - in Gen 8:16 unmittelbar nach der Erwähnung ihrer Männer genannt. Erst nach dem Ende der Sintflut dürfen sie sich wieder fortpflanzen.

R. Abin unterstützt dieselbe Auffassung durch ein Gebot in der jüdischen Gesetzgebung, von dem in Hiob 30:3 die Rede ist. Das dort erwähnte Verbot, mit Menstruierenden Geschlechtsverkehr zu haben, gilt auch für die Notzeiten wie die Zeit der Sintflut.

R. Huna seinerseits findet im Beispiel Josephs eine Bestätigung dafür, dass Noah und seinen Söhnen während der Sintflut die Fortpflanzung verboten war. Joseph hatte nicht während der Hungersnot, sondern vorher gezeugt.<sup>229</sup>

<sup>228</sup>Zu derselben Meinung vgl. auch den Midrasch Pirke Rabbi Eli'ezer 23.

<sup>229</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.1/45.

## 2.2 Noahs Arche

Nachdem ich mich mit den Versen der Genesis über den Beschluss Gottes, alles Lebende auf Erden zu vernichten, auseinandergesetzt habe, sind nun die Verse zu behandeln, die den Befehl Gottes an Noah betreffen, eine Arche zu bauen und eine bestimmte Zahl von Tieren mitzunehmen.

In Gen 6: 14-16 weist Gott Noah zum Bau der Arche an: „(14) *Mache dir eine Arche von Tannenholz (גפר-עצי)<sup>230</sup> aus lauter Zellen (קנים), so sollst du sie machen und verbinde sie inwendig und auswendig mit Pech. (15) Und so sollst du sie machen: dreihundert Ellen sei die Länge der Arche, fünfzig Ellen ihre Breite und dreißig Ellen ihre Höhe; (16) nach der Elle sollst du sie fertigstellen. Ein Dach (o. Fenster) [צֹהַר] aber sollst du oben an der Arche machen, und die Türe der Arche sollst du an der Seite anbringen. Ein unteres, ein zweites und ein drittes Stockwerk sollst du darin machen*“ (Gen 6:14-16).

Was das Beladen der Arche betrifft, so berichten Gen 6: 18-21 und 7: 2-3, dass Noah nach dem Befehl Gottes mit seiner Großfamilie (die Söhne, die Frau und die Schwiegertöchter) die Arche besteigt. Während nach Gen 6: 19,20 Noah befohlen wird, von allen Lebewesen je ein Paar (ein Männchen und ein Weibchen) mitzunehmen, meinen Gen 7:2,3, dass Noah von den reinen Tieren sieben Paar, von den unreinen Tieren aber zwei Paar mitnehmen musste.<sup>231</sup> Der Grund für diesen göttlichen Befehl ist sowohl in Gen 6:20 als auch in Gen 7:3 derselbe: „*damit auf der ganzen Erde Nachwuchs am Leben bleibe.*“ Diese göttlichen Befehle werden in Gen 6: 22 und im ersten Versteil von Gen 7:16 als Glaubens- und Gehorsamsprobe für Noah dargestellt: „*Und Noah tat es; ganz wie ihm Gott geboten hatte, so tat er.*“ Zu den Versen der Genesis über das Beladen der Arche gehört auch der letzte Versteil von Gen 7:16: „*Und der Herr schloss hinter ihm.*“

---

<sup>230</sup> [גפר] ist sonst nicht bekannt als semitisches Wort. Manche korrigieren es zu [כפר] „Pechholz“; es gibt die Annahme, dass es hier eine Verwandtschaft gibt zu Riethölzern, die im Akkadischen bekannt sind als *gipar*. Solche Boote sind den Arabern bekannt unter dem Begriff *quffa* (=Rundboot), was eine starke Ähnlichkeit zeigt zu „[גפר]“ (vgl. nach Lewis 1978: Anm.1/4).

<sup>231</sup> Nach der modernen Bibelkritik gehört Gen 6:19,20 zur Priesterschrift; Gen 7:2,3 aber zur jahwistischen Schrift.

### 2.2.1 Zu Gen 6: 14-16 „Bau der Arche“

Die in Gen 6: 14-16 angegebenen Details des Planes zum Bau der Arche werden bei den Rabbinen unterschiedlich verstanden. In Bezug auf das mit גפר-עצי Gemeinte „Mache dir eine Arche von גפר-עצי [...] (Gen 6:14), bemerken die Rabbinen in GenR 31,8: „Gophernholz ist Qedrenon (קידרינון). Eine andere Meinung zeigt sich in bSanh 108b:

R. Adda sagte: Die Schüler von R. Shila sagten: dies ist Mabliga [מבליגה]. Andere benutzen die Bezeichnung Golamisch [גולמיש].

Netter, Jacob, Lewis, und auch Rottzoll bemerken, dass alle diese Namen Bezeichnungen für Arten von Zedern sind.<sup>232</sup>

Was das Wort קנים (*qinīm* = Zellen) in dem Versteil „aus *qinīm* „קנים“ sollst du die Arche machen (Gen 6: 14) bedeutet, so meint GenR, dass dieses Wort sowohl die Bedeutung von קנים Zellen als auch die von מדורין Zimmern hat.<sup>233</sup> Meiner Meinung nach zielt diese Erklärung darauf, dass die Arche zwei Arten von Räumen enthält; nämlich Zellen für Tiere bzw. für gefährliche Tiere und Zimmer für Menschen.

Ebenfalls in GenR 31,9 findet sich eine metaphorische Erklärung für das Wort קנים *qenīm*:

R. Jitṣḥaq sagte: So wie ein Vogelnest „קן“ den Aussätzigen reinigt, so soll auch dich deine Arche reinigen.

Wie Netter zu dieser metaphorischen Erklärung von R. Jitṣḥaq bemerkt, wird das Wort קנים mit dem Wort קן in Zusammenhang gebracht, das die Bedeutung von „Taubenpaar“ hat. Es wird bei der Reinigung und speziell auch als Reinigungsmittel der Aussätzigen benutzt.<sup>234</sup> Als Unterstützung für diese Erklärung bedient sich R. Jitṣḥaq der Auslegungsregel *gezera schawa*, indem er Lev 14:4 „und soll gebieten, dass man für den, der zu reinigen ist, zwei lebendige Vögel nehme, reine Tiere und Zederholz [...]“ heranzieht. Denn in diesem Vers kommt auch das Wort קנים vor. Diese Auslegung von R. Jitṣḥaq mündet in der Abwertung der Figur Noahs. Die Verbindung mit Lev 14:4 deutet darauf hin, dass Noah selbst der Reinigung bedurfte, also nicht vollständig rein war.<sup>235</sup>

<sup>232</sup>Vgl. Jacob 1934:187f., Lewis 1978: 136, Rottzoll 1994: Anm. 54 /145 und Netter 1891:38. Ibn Ezra meint, dass [גפר] „der Name eines leichten Holzes auf der Wasseroberfläche“ ist (vgl. nach Jacob 1934:187f.). In Targum Onkelos zu Gen 6: 14 ist statt Qedrenon Qadros geschrieben. Damit ist auch eine Art von Zeder gemeint (vgl. Rottzoll 1994: Anm. 54/145 und Netter 1891: Anm. 6/38).

<sup>233</sup>Vgl. GenR 31, 9.

<sup>234</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.1/40.

<sup>235</sup>Ebd. und Theodor/Albeck 1996: II/282.

Auch die folgende Stelle der GenR 31,9 nutzt die Regel *gezera schawa* bei der Erklärung der Phrase „und verpiche sie inwendig und auswendig mit Pech“ (Gen 6:14):

„Und verpiche sie inwendig und auswendig mit Pech“ (Gen 6:14). In Ex 2:3 heißt es: „Sie beschmierte es [das Kästchen, in dem Moses lag] mit Lehm und Pech.“ Weil nämlich dort [bei Moses] die Wasser schwach waren, beschmierte sie mit Lehm und Pech, und zwar mit Lehm [von innen] wegen des Geruches und mit Pech [von außen] wegen des Wassers.

Ausgehend von dem Wort Pech, das in den beiden Versen (Gen 6:14 und Ex 2:3) vorkommt, verbindet GenR hier zwischen Noahs Arche und dem Kästlein Moses, das der Grund für die Rettung Moses war. Der Unterschied zwischen Noahs Arche und Moses Kästlein besteht darin, dass Noahs Arche sowohl innen als auch außen mit Pech beschmiert wurde; das Kästlein Moses aber mit Pech von außen und Lehm von innen. Der Grund für diesen Unterschied im Fall Moses besteht darin: Das Kästlein wurde mit Lehm von innen beschmiert, damit sich der Säugling Moses gegen den Gestank schützen kann; mit Pech von außen, damit die Wasser ferngehalten werden können. Man brauchte im Falle Moses kein Pech im Innern, weil die Wasser im Gegensatz zu Noahs Arche schwach waren.<sup>236</sup>

Was Noahs Arche mit Moses Kästlein (Ex 2:1-10) verbindet, ist eher metaphorisch: Beides sind Rettungsgefährte, die auf dem Wasser schwimmen und werden im Hebräischen תבה bezeichnet. תבה hat im Falle Moses die Funktion, ihn im Wasser des Nil zu bewahren. In der Noahgeschichte diente sie der Rettung von Noah, seiner großen Familie und einer bestimmten Zahl von Tieren.<sup>237</sup>

Das Demonstrativpronomen זה (also), das in Gen 6:15 „Und also[זה] sollst du sie machen: drei hundert Ellen sei die Länge der Arche, fünfzig Ellen ihre Breite und dreißig Ellen ihre Höhe“ vorkommt, spielt in der Erklärung der GenR 31,10 für diesen Vers eine Rolle:

R. Judan sagte: Es steht hier nicht זה [= so] sondern זה [=also]. Dies weist darauf hin, dass einer einst mit deinem Maße vertraut sein wird. So steht in 2 Chron. 3:3 geschrieben: „und dies sind die Maße, nach denen Salomo das Haus Gottes baute.“ Die Länge an Ellen nach dem alten Masse soll sechzig Ellen betragen und die Breite 20.

Nach R. Judan hat das Demonstrativpronomen זה, da es dem „und“ folgt, eine besondere Bedeutung. Dadurch hat das Maß, nach dem Noah die Arche baute, allgemeine Gültigkeit für alle Bauten, die einst gemacht werden. Dies gilt nach R. Judan auch für das Maß, nach dem Salomo das Haus Gottes gebaut hat. Hier gibt es meiner Meinung eine Verbindung zwischen

<sup>236</sup>Vgl. auch Netter 1891: Anm. 2 und 3/40.

<sup>237</sup>Vgl. Bosshard-Nepustil 2005: 174.

Noahs Arche als Rettungsfahrzeug für die ganze Menschheit und zwischen dem Tempel Salomos als symbolischer Rettungsort für die Israeliten.

In GenR 31,10 ist von der Gehorsamkeit die Rede; durch sie kann man erfolgreich sein:

„Drei hundert Ellen sei die Länge der Arche, fünfzig Ellen ihre Breite und dreißig Ellen ihre Höhe“ (Gen 6:15). Bar Ḥuṭa sagte anknüpfend an Ps 119: 15,16: „Über deine Befehle will ich sinnen [...] An deinen Satzungen freue ich mich“: Die Tora hat dir hier eine Verhaltensregel gegeben, dass, wenn man ein Schiff baut, das im Hafen stehen soll, so muss er die Breite 1/6 der Länge und die Höhe 1/10 der Länge machen.

Aus der Verbindung von Gen 6:15 und Ps 119: 15,16 zieht Rabbi Ḥuṭa eine moralische Lehre. Nach ihm muss man dadurch die Gehorsamkeit gegenüber göttlichem Befehlen lernen. Man soll ebenfalls über die Weisheit hinter den göttlichen Befehlen nachdenken.

In Bezug auf das Wort *tsohar* [צהר] (Gen 6: 16) liest man in GenR 31,11 folgendes:

„Ein *tsohar* [צהר] sollst du für die Arche machen“ (Gen 6: 16). Nach R. Abba bar Kahana bedeutet das Wort *tsohar* Fenster. R. Lewi erklärt es als Perle [„מרגלית“]. R. Phinḥas im Namen von R. Lewi kommentiert weiter: Während der 12 Monate, in welchen Noah in der Arche war (vgl. Gen 8:13), bedurfte er am Tage nicht der Sonne und in der Nacht nicht des Mondlichtes, sondern er hatte eine in der Luft schwebende Perle. Während der Nacht leuchtete sie und am Tag wurde sie trüb. R. Huna sagte: Wir flohen einst vor einem Goten in jene Höhlen von Tiberias und wir hatten Kerzen in unsern Händen. Wenn diese dunkel brannten, so wussten wir, dass es Tag war, wenn sie dagegen Licht verbreiteten, so wussten wir, dass es Nacht war.

Bei der zitierten Stelle handelt es sich um eine Erklärung des Wortes *tsohar* [צהר], das unterschiedlich interpretiert wird. Nach R. Abba Kahana bedeutet es Fenster. Er macht bei seinem Verständnis dieses Wortes von der innerbiblischen Auslegung implizit Gebrauch. Denn an einer anderen Stelle deutet der Verfasser des GenR darauf hin, dass diese Meinung von R. Abba bar Kahana darauf basiert, was in Gen 8:6 geschrieben steht: „Nach Verlauf von vierzig Tagen aber öffnete Noah das Fenster „*ḥalon*“ der Arche, das er gemacht hatte.“<sup>238</sup> Auf diese Weise werden die beiden im Rahmen der Noahgeschichte der Genesis vorkommenden Wörter als Synonyme verstanden. Außerdem wird – wiederum nach der Auffassung R. Abba bar Kahanas - durch das Wort *ḥalon* in Gen 8:6 die Bedeutung von *tsohar* in Gen 6:16 erklärt. Wahrscheinlich beabsichtigte R. Abba bar Kahana durch diese Verbindung einen scheinbaren Widerspruch innerhalb der Noahgeschichte der Genesis aufzulösen. Denn bei der Baube-

---

<sup>238</sup>Vgl. GenR 33, 5.

schreibung in 6:16 wird von keinem *ḥalon* gesprochen, sondern nur von *tsohar* als einer Perle. In den Versen, die über das Ende der Sintflut berichten, wird aber *ḥalon* erwähnt.<sup>239</sup>

Nach R. Lewi hat *tsohar* die Bedeutung von Perle. Außerdem erklärt er die Funktion dieser Perle anknüpfend an den Zusammenhang der Noahgeschichte in Genesis: Da die Perle, wie erwähnt, als besondere Leuchte dient, hätte Noah sie gebraucht, um zwischen Tag und Nacht unterscheiden zu können.

Andererseits kann diese Erklärung der Funktion der *tsohar* mit Hinweis auf die Bedeutung desselben Wortes an anderen Stellen der Bibel begründet werden. Es *kann* die Bedeutung von "Öl pressen" (Hiob 24:11) oder die von "den Mittag verbringen" (Sir 43:3) haben, was nahe legt unter *tsohar* einen "Beleuchtungskörper" zu verstehen.<sup>240</sup>

Außerdem gilt die Erzählung von R. Huna über die Flucht vor dem Goten als eine Art biograph. Auslegung, wie sie häufig in den rabbinischen Werken vorkommen und die nach Stemberger nicht pauschal als unhistorisch abqualifiziert werden dürfen.<sup>241</sup> Stemberger bemerkt weiterhin, dass die Erzählung des R. Huna von einer Flucht vor dem Goten – wohl römischen Truppen - in die Höhlen von Tiberias, im Zusammenhang mit der Zeit des jüdischen Aufstands um das Jahr 351 zur Zeit Konstantins II (reg. 337-361) stehen könnte.<sup>242</sup>

Auch bSanh108b befasst sich mit der Bedeutung des Wortes *tsohar*:

R. Joḥanan sagte: Der Heilige, gepriesen sei Er, sprach zu Noah: Bringe darin Edelsteine (אבנים טובות) und Perlen (מרגליות) an, damit sie euch Leuchten sind wie das Mittagslicht "tsohram" (צהרים).

R. Joḥanan leitet hier das Wort "tsohar" von dem Dual "tsohram" ab.<sup>243</sup> Er fasst das Wort *tsohar* als mehrere leuchtenden Edelsteine und Perlen.

In Bezug auf den Versteil „nach (אֵל) der Elle sollst du sie fertigstellen“ (Gen 6:16) erwähnen die Rabbinen in GenR 31,11 Details, die nur als frei erfundene Gedanken bezeichnet werden können:

Nach R. Jehuda waren in der Arche 360 Zellen קילים, und jede war zehn Ellen (hoch) und zehn Ellen (bereit). Die zwei Gänge betrugen zehn Ellen, so dass immer eine Zelle von dieser Seite einer Zelle der anderen Seite entsprach und 2 Ellen auf die Seiten kamen. R. Neḥmja sagte: 900 Zellen waren darin, jede sechs Ellen (lang) und sechs Ellen

<sup>239</sup>Aus der Sicht der Bibelkritik gehört Gen 6:16 zum priesterschriftlichen Bericht; Gen 8:6 aber zum Jahwisten.

<sup>240</sup>Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Jacob 1934:190f.

<sup>241</sup>Vgl. Stemberger 1994:172.

<sup>242</sup>Vgl. Stemberger 1983: 102.

<sup>243</sup>Vgl. Rottzoll1994: Anm. 60/146.

(breit). Ein jeder der drei Gänge betrug vier Ellen, nämlich eine Elle von dieser und eine Elle von der andern Seite und auf die Seiten kamen 2 Ellen [...]. Nach R. Jehuda war die Elle von unten wie die Elle von oben. Nach der Meinung des R. Nehmja: Die Arche war wie eine Art Wölbung (קמרטון). Sie stieg schief empor, bis sie endlich oben eine Elle breit war.

Nach R. Jehuda hat das Wort „el“ אל in Gen 6:16 nicht die Bedeutung von „nach oder „bis“, sondern von „weit“. Daher hat die Phrase „eine Elle weit (אל) sollst du es nach oben abschließen (Gen 6: 16) die Bedeutung von „Noah sollte mit derselben Elle, womit er nach unten maß, auch nach oben messen.“<sup>244</sup> Basierend auf seinem Verständnis der Präposition אל (bis) versteht Nehmja seinerseits: Je höher der Bau der Arche ging, desto enger wird ihre Breite. Eine ähnliche aber gekürzte Erklärung findet man auch im bT.<sup>245</sup>

Bezüglich der Frage, warum die Arche drei Stockwerke haben sollte, „ein unteres, ein zweites und ein drittes Stockwerk“ (vgl. Gen 6: 16) findet man in GenR 31,11 zwei Ansichten:

„Die unteren fungieren als Mistplätze. Die mittleren sind für Noah, seine Kinder und die reinen Tiere, die oberen für die unreinen Tiere. Manche kehren die Sache aber um, so dass die unteren für die unreinen Tiere, die mittleren für Noah, seine Kinder und die reinen Tiere und die oberen zu Mistplätzen. Wie machte Noah die Arche? Wie ein Falltor, das von der Seite ab- und zunimmt.

Von diesen beiden Ansichten über die Bestimmung der drei Stockwerke abweichend heißt es in bT,<sup>246</sup> dass das untere Stockwerk für den Mist reserviert war, das mittlere für die Tiere und das obere für die Menschen.<sup>247</sup> Die reinen Tiere haben in demselben Stockwerk gewohnt, das von den Menschen bewohnt war.<sup>248</sup>

Zur Erklärung des Imperativs תעשה (mache) im Versteil „*mache dir eine Arche*“ (Gen 6:14) wird in GenR die Auffassung vertreten, dass sich die Arche von selbst baute.<sup>249</sup> Zu solch einem Ergebnis kann man kommen, wenn man das Verb תעשה „ti‘aseh“ als *niph’al* (baute sich von selbst) liest statt als *kal* (machen).

<sup>244</sup>Vgl. Wünsche 1881: 135.

<sup>245</sup>Vgl. b Sanh 108b.

<sup>246</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.1/45.

<sup>247</sup>Vgl. bSanh 108b.

<sup>248</sup>Vgl. b Sanh 108b.

<sup>249</sup>Vgl. GenR 31, 11.



## 2.2.2 Zu Gen 6: 19-21, 7: 2,3,15 und zu dem ersten Versteil Gen 7: 16

### „Beladen der Arche“

Zunächst ist anzumerken, dass sich die Rabbinen in den ausgewählten Werken zu Gen 6:20 *„von jeder Art der Vögel und des Viehs und alles dessen, was auf Erden kriecht, von allem soll je ein Paar zu dir hineingehen, um am Leben zu bleiben“* nicht äußern.

In Bezug auf Gen 6: 19 *„und von allem Lebendigen und vor allem Fleisch sollst du je ein Paar in die Arche führen, um sie bei dir am Leben zu halten; ein Männchen und ein Weibchen sollen es sein“* ist in GenR 31,13 das Folgende zu lesen:

- a) Nach R. Hoša'ja gingen sogar die Geister mit Noah in die Arche, denn es heißt: *„von allem Lebendigen“* (Gen 6:19). Das heißt; Wesen, deren Seelen schon erschaffen wurden, aber nicht die Körper.
- b) R. Jehuda und R. Neḥemja sind sich uneins darüber, ob das Rëem רעם in die Arche ging. Jehuda sagte: Nur seine Jungen גורו waren aufgenommen worden, während R. Neḥemiyah darauf bestand, dass Noah es nur an die Arche gebunden hatte. Und zwar zog es Furchen so groß wie von Tiberias nach Susita. Mit Beziehung darauf heißt es: *„Wird sich ein Rëem an die Furche mit dem Linkenseil binden lassen oder die folgenden Talgründe eggen?“* (Hiob 39:10). In den Tagen des R. Hija bar Abba kam ein junges Rëem nach Israel und riss alle Bäume aus. Damals wurde ein (gemeinsames) Fasten תענית veranstaltet und R. Hija verrichtete Gebete. Da fing seine Mutter von der Wüste her zu brüllen an und das Junge folgte ihrer Stimme.
- c) *„Ein Männchen und ein Weibchen sollen es sein“* (Gen 6: 19). Das heißt: Siehst du [Noah], dass das Männchen dem Weibchen nachläuft רץ, so nimm es auf, aber wenn das Weibchen dem Männchen nachläuft, dann nimm es nicht auf.

Im Teil a) dieser Stelle bemerkt R. Hoša'ja, dass auf der Arche nicht nur Lebendige mit Körpern waren, sondern auch Seelen oder Geister. Der biblische Ausdruck *„von allem Lebendigen“* wird hier entsprechend weit verstanden.

In Teil b) wird zunächst bemerkt, dass R. Jehuda und R. Neḥemja uneins sind, ob sich auch das Fabeltier Rëem רעם auf der Arche aufhielt oder nur an sie angebunden war.<sup>250</sup> Das bedeutet, dass beide Rabbinen daran nicht zweifelten, dass das Fabeltier Rëem רעם oder zumindest seine Jungen die Sintflut überlebten. Anlass dazu gibt die Erwähnung dieses Tieres in Hiob 39:10 und in der Geschichte Israels. Im Zusammenhang der Geschichte nutzt der Ausleger hier die Gelegenheit, um auf ein jüdisches Gesetz hinzuweisen; nämlich תענית-צבור. Es ist ein gemeinsames Fasten, das als Gebet verrichtet wird, damit die Menschen vor einer großen Gefahr gerettet werden. Diesem תענית-צבור wurde in der Mischna und im Talmud ein selbständiges Kapitel gewidmet.

<sup>250</sup> „Rëem ist eine wunderbare Kreatur, ein Wundertier, von dem es nur ein männliches und ein weibliches Exemplar gibt, sonst könnte die Welt seiner Stärke nicht standhalten“ (Ginzberg 1947: I/30f und V/50, 144).

Ausgehend von der rabbinischen Überzeugung, dass alles in der Bibel einen Sinn hat, hat die Voranstellung des „Männchens“ vor dem „Weibchen“ für den anonymen Ausleger im Teil c) folgende Bedeutung: Bevor Noah mit dem Beladen der Arche anfang, hatte er bei der Auswahl der Tieren, die er mitzunehmen hatte, einem Zeichen folgen müssen. Wenn er sieht, dass das Männchen dem Weibchen nachläuft, dann darf er dieses Paar mitnehmen; andernfalls aber nicht.

Bezogen auf den Versteil „*Du aber nimm dir von jeglicher Speise, die man isst*“ [...] (Gen 6:21) liest man in GenR 31,14 das Folgende:

Nach R. Abba b. Kahana hatte Noah Feigenkuchen mit in die Arche genommen, und zwar bemerkte er im Namen des R. Neḥemja: Das Meiste von dem, was Noah hineinbrachte, waren Feigenkuchen. R. Lewi sagte: Er nahm Reben mit hinein für die Elefanten, Himmelsschwaden für die Gazellen, Glas für die Strauße. Nach R. Abba b. Kahana nahm er Reben mit hinein, um sie später zu pflanzen.

R. Abba b. Kahana berichtet, dass die meiste Nahrung, die in die Arche gebracht wurde, aus getrockneten Feigen bestand, die alle aßen; darin stimmt er mit der Lehre von R. Neḥemja überein. Diese Meinung steht aber in Opposition zu der Meinung R. Lewis: Noah nahm Reben für die Elefanten, Himmelsschwaden für die Gazellen, Glas für die Strauße mit in die Arche. Nach R. Abba b. Kahana nahm Noah solche Pflanzen nicht als Nahrung für die Mitreisenden, sondern um sie später zu pflanzen.

Der Anlass für R. Abba b. Kahana, Feigen als die einzige Nahrung für die Mitreisenden in der Arche anzunehmen dürfte, im Anschluss an Goldbergs Analyse einer ähnlichen Stelle der Noahgeschichte in TanB Noah§2, eher eine halachische Frage gewesen sein. Goldberg vermutet dafür „eine Frage im Zusammenhang der Sabbatvorschriften: Welches ist die einer bestimmten Tiergattung *angemessene* Speise? (vgl. bShab 128a). Darf man am Sabbat ein Tier mit Feigenkuchen füttern, auch wenn es nicht die angemessene Speise ist?“<sup>251</sup> Auf diese Frage hat Oberhänsli-Widmer eine andere Antwort. Für sie spiegeln getrocknete Feigen als Einheitsmenü für alle Archenpassagiere eine Art Ironie der Rabbinen gegenüber Noah wider.<sup>252</sup> Gott braucht Noahs Mühe nicht, die Tiere zu versorgen!

---

<sup>251</sup>Goldberg 1999: Anm.38/75.

<sup>252</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 229f.

GenR liefert bei der Auslegung des Verses Gen 7:2 keinen Kommentar zu der Aufteilung der mitreisenden Tiere in reine und unreine Tiere. Doch an einer anderen Stelle zur Erklärung von Gen 8: 20 „Noah aber baute dem Herrn einen Altar; dann nahm er von allen reinen Tieren und allen reinen Vögeln und brachte Brandopfer auf dem Altar“ liest man in GenR 34,9, dass Gott Noah befahl, dass es mehr reine als unreine Tiere geben sollte, weil er Opfer für sich wünschte. Hingegen steht in dem bSanh 108b als Kommentar zu Gen 7:2 das Folgende:

„Nimm von allen reinen Tieren je sieben, Männchen und Weibchen [...]“ (Gen 7:2). R. Šemuel bar Naḥmani sagte im Namen von R. Jonatan: Nur von solchen, die nicht in Sünde עבירה verstrickt waren.

An dieser Stelle des bT ermittelt R. Šemuel bar Naḥmani im Namen von R. Jonatan die Bedeutung des Wortes „rein“, wenn es auf Tiere bezogen ist. Mit anderen Worten: Er versucht, das Kriterium zu ermitteln, nach dem Tiere in rein und unrein klassifiziert werden. Wie bereits an anderer Stelle dieser Arbeit erwähnt, wurde die Sodomie der Zeitgenossen Noahs als Sintflutursache angesehen.<sup>253</sup> Durch diese Sodomie wurden einige Tiere unrein. Die Tiere, die zu dieser Sünde nicht benutzt worden waren, blieben hingegen rein. Von diesen musste Noah je sieben Paar mitnehmen. Von den unreinen Tieren aber nur je ein Paar (vgl. Gen 7:2). bSanh 108b lehrt auch, wie Noah zwischen den reinen und unreinen Tieren unterscheiden konnte:

Er [Noah] ließ sie [die Tiere] vor der Arche vorbeiziehen – jedes, das die Arche in sich aufnahm, [von dem] war erwiesen, dass es noch nicht zu einer Sünde benutzt worden war, und jedes, das die Arche in sich nicht aufnahm, [von dem] war erwiesen, dass es zu einer Sünde benutzt worden war.

Ausgehend von der Überzeugung, dass es in der Bibel als der heiligen Schrift Gottes keine sinnlosen Wiederholungen gibt, versucht GenR zu ermitteln, warum den Vögeln des Himmels eine selbständige wiederholte Phrase gewidmet wird und nicht in die erste Phrase eingeschoben wurde „auch von den Vögeln des Himmels je sieben, Männchen und Weibchen“ [...] (Gen 7:3). Diesbezüglich wird in GenR 32,4 die Auffassung vertreten, dass es in der Summe vierzehn reine Vögel gab, denn man hätte einen Partner zu wenig, wenn es nur sieben wären.<sup>254</sup>

Mithilfe einer sprachlichen Analyse kommentieren die Rabbinen in GenR 32, 8 die Phrase זכר ונקיבה „Und die hineingegangen; Männchen und Weibchen“ (Gen 7: 16) folgendermaßen:

<sup>253</sup>Vgl. auch Rottzoll 1994: Anm.8/154.

<sup>254</sup>Vgl. GenR. 32, 4.

R. Asi sagte [...]: Noah sprach zu Gott: Bin ich denn ein Jäger? Da antwortete Gott zu ihm: Was liegt denn dir daran? Es lautet nicht „*sie sollen gebracht werden*“ [מובאים], sondern „*sie kommen von selbst*“ [הבאים].

An dieser Stelle phantasiert R. Asi einen Dialog zwischen Noah und Gott. Den Anlass dazu fand er in dem in Gen 7:16 vorkommenden Verb בא, das auf ein Passivsubjekt hinweist und die Bedeutung von „kommen von selbst“ hat. Dieser von R. Asi erfundene Dialog legt nahe, dass Noah zwischen בא „kommen von selbst“ und מובא „werden gebracht“ nicht unterscheiden konnte und sich darum Sorgen gemacht hatte, wie er all diese Tiere und Vögel in die Arche bringen könnte.

Abschließend zu den Kommentaren der Rabbinen über den Bau und das Beladen der Arche sei verwiesen auf ihren interpretatorischen Umgang mit den Wiederholungen in Gen 6: 22 „Und Noah tat es; ganz wie ihm Gott geboten hatte, so tat er“ und Gen 7:5 „Und Noah tat, ganz wie ihm der Herr geboten hatte.“<sup>255</sup> In GenR haben die Rabbinen diese Wiederholung wie folgt erklärt: Während sich die Phrase in Gen 6: 22 auf den Bau der Arche bezieht,<sup>256</sup> hängt die Phrase in Gen 7:5 mit dem Hineinbringen von Tieren, Wildtieren und Vögeln zusammen.<sup>257</sup> Auf dieser Weise haben die Rabbinen die Wiederholungen zwischen beiden Versteilen durch den Kontext begründet. Denn gemäß der ersten Phrase folgte Noah dem göttlichen Befehl, eine Arche zu bauen, während die letzte Phrase im Kontext des göttlichen Befehls vorkommt, Tiere und Vögel in die Arche mitzunehmen.

### 2.2.3 Zu dem letzten Versteil der Gen 7: 16 „Und der Herr schloss hinter ihm zu“

Der Versteil „Und der Herr schloss (סגר) hinter ihm (בעדו) [hinter Noah] zu“ (Gen 7: 16) wird in GenR 32, 8 durch ein Gleichnis interpretiert:

Rabbi Lewi sagt: Gleich einem König, der eine allgemeine Niedermetzlung in seinem Staate angeordnet hatte, da nahm er seinen Freund und schloss ihn in das Gefängnis ein und legte sein Siegel daran.

In diesem Gleichnis ist Gott der König. Mit dem Gefangenen ist Noah (oder Noah und seine gesamte Familie) gemeint. Das Gefängnis symbolisiert die Arche. Die allgemeine Niedermetzlung deutet auf die herannahende Sintflut hin. Zu diesem Gleichnis bemerken Thoma/Lauer, dass das Wort *bi'ado* בעדו für den Gleichniserzähler nicht die Bedeutung von „hinter ihm“ hat,

<sup>255</sup>Nach der Sicht der Bibelkritik gehört Gen 6:22 der Priesterschrift; Gen 7:5 aber dem Jahwistischen Bericht an.

<sup>256</sup>Vgl. GenR 31,14.

<sup>257</sup>Vgl. GenR 32, 6.

sondern von „um seinetwillen“.<sup>258</sup> Damit hat das Gleichnis „paränetischen Charakter: Menschen, die in Freiheit und Gottlosigkeit sich sicher wähnen, tragen den Untergang in sich. Menschen aber, die sich im Glaubensgehorsam in Absonderung und Gefangenschaft begeben, dürfen der Rettung entgegenharren.“<sup>259</sup>

### 2.3 Das Sintflutereignis

Inhaltlich gesehen kann der biblische Bericht in der Genesis über das Sintflutereignis in drei Subthemen aufgeteilt werden. Das erste Subthema betrifft das Kommen der Sintflut, ihre Beschreibung und ihre Dauer. Bei dem zweiten Subthema handelt es sich um das Ende der Sintflut, während sich das dritte Unterthema mit dem Ausstieg Noahs und seiner Begleiter aus der Arche und mit der – unmittelbar auf den Ausstieg aus der Arche folgenden - Darbringung von Brandopfern durch Noah auseinandersetzt.

Der Bericht in der Genesis über das erste Subthema beginnt mit der Angabe des Alters Noahs, als die Sintflut kam (Gen 7: 6) *„Noah aber war sechshundert Jahre alt, als die Sintflut über die Erde kam.“* Die genauere Bestimmung für dieses Alter erfolgt aber erst in 7:11 *„Im sechshundertsten Lebensjahre Noahs, am siebzehnten Tage des zweiten Monats [...]“*. In Gen 7:10 wird nun der im Rahmen des Entschlusses Gottes zur Vernichtung angegebene Zeitpunkt für den Beginn der Sintflut noch mal bestätigt: *„und nach den sieben Tagen kamen die Wasser der Sintflut über die Erde.“* Unmittelbar darauf folgt die Beschreibung der Sintflut und die Angabe ihrer Dauer (Gen 7:11-19): *„An diesem Tage brachen alle Brunnen der großen Urflut auf, und die Fenster des Himmels öffneten sich. (12) Und der Regen strömte auf die Erde, vierzig Tage und vierzig Nächte lang. [...] (17) Da kam die Sintflut über die Erde, vierzig Tage lang, und die Wasser wuchsen und hoben die Arche, und sie schwamm hoch über die Erde. (18) Und die Wasser nahmen mächtig überhand und wuchsen gewaltig über der Erde, und die Arche fuhr auf den Wassern dahin. (19) Und die Wasser wurden immer mächtiger über der Erde [...]“* Es wird dann von der Aussicht und Gestalt der Erde berichtet, nachdem sie von der ununterbrochenen Überschwemmung bedeckt worden war und vom Tod alles Lebenden; (Gen 7: 19-24):*“ [...] so dass alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel bedeckt wurden. (20) Fünfzehn Ellen stiegen die Wasser darüber hinaus, sodass die Berge bedeckt wurden. (21) Da starb alles Fleisch dahin, das sich auf Erden regte, an Vögeln, an Vieh, an Wild und allem, was auf Erden wimmelte, auch alle Menschen. (22) Alles, was Lebensluft atmete, was auf dem Trocknen war, das starb. (23) So vertilgte er alle Wesen, die auf dem Erdboden wa-*

---

<sup>258</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II /230.

<sup>259</sup>Ebd.

*ren: die Menschen sowohl als das Vieh, das Kriechende und die Vögel des Himmels, die wurden vertilgt von der Erde; nur Noah blieb übrig und was mit ihm in der Arche war. (24) Und die Wasser nahmen zu auf der Erde, 150 Tage lang.“*

Was das zweite Subthemam „Ende der Sintflut“, betrifft, so berichtet Gen 8:1 zunächst, dass *„Gott des Noah und all des Wildes und des Viehs, das bei ihm in der Arche war, gedachte.“* Von der ersten göttlichen Handlung, die Erde wieder trocken zu machen, ist im zweiten Teil desselben Verses die Rede: *„[...] und Gott ließ einen Wind über die Erde wehen, und die Wasser sanken“* (Gen 8:1). Darauf folgen die Verse, die beschreiben, wie die Erde langsam trocken ward: *„Und es schlossen sich die Brunnen der Urflut und die Fenster des Himmels. Dem Regen vom Himmel ward gewehrt, und die Wasser verliefen sich nach und nach von der Erde“* (Gen 8:2,3). Sowohl die Zeit, die nötig war, bis die Erde ganz trocken wurde, als auch der Ort, an dem die Arche landete, wurden in den folgenden Versen bekannt gemacht: *„[...] so nahmen die Wasser ab nach den 150 Tagen, und am siebzehnten Tage des siebenten Monats ließ sich die Arche auf den Bergen von Ararat nieder. Die Wasser aber sanken noch weiter, bis zum zehnten Monat; am ersten Tage des zehnten Monats wurden die Spitzen der Berge sichtbar“* (Gen 8: 3-5). In den folgenden Versen wird über die Reaktion Noahs nach dem Aufhören des Regens gesprochen: Zuerst *„öffnete Noah nach Verlauf von vierzig Tagen das Fenster der Arche, das er gemacht hatte“* (Gen 8:6). Noah ließ dann einen Raben als Kundschafter ausfliegen, *„der flog hin und her, bis die Wasser auf Erden vertrocknet waren“* (Gen 8:7). In diesem Zusammenhang gibt es kein Anzeichen dafür, dass der Rabe in die Arche zurückkam.<sup>260</sup> Bis zur nächsten Handlung *„wartete Noah sieben Tage“* (Gen 6:8). Dann ließ Noah dreimal eine Taube<sup>261</sup> ausfliegen. Das erste Mal war sieben Tage nach dem Ausfliegen des Raben. Die Taube kam um die Abendzeit in die Arche zurück. Dann ließ er die Taube noch mal ausfliegen, die diesmal mit einem frischen Ölblatt im Schnabel zurückkam. Als sie zuletzt nicht mehr zurückkehrte, wusste Noah, dass sich die Wasser auf der Erde verlaufen hatten (vgl. Gen 8: 9-13). Darauf wird das Alter Noahs angegeben, als die Erde trocken wurde: *„[...] Im 601. Lebensjahre Noahs, am ersten Tage des ersten Monats, waren die Wasser auf Erden versiegt. Da tat Noah das Dach von der Arche, und siehe da! Der Erdboden war*

---

<sup>260</sup>Der Rabe gilt in der arabischen volkstümlichen Tradition als Unglücksvogel. Außerdem versteht man unter dem arabischen Sprichwort „er wird nicht zurückkommen, nur wenn Noahs Rabe zurückkommt“, dass auf die Rückkehr der besprochenen Person nicht zu hoffen ist; dazu vgl. Al-ğāhiz (kitāb al-ḥayawān), 2/ 318 u. 321.

<sup>261</sup>Im Christentum werden einzelne Elemente der biblischen Noahgeschichte allegorisch und typologisch verknüpft: das Flutwasser mit der Taufe (1Petr 3:20,21), die Arche mit der Kirche, die Taube mit dem Heiligen Geist (vgl. Oberhänsli-Widmer 1998:202).

*trocken geworden. Am 27. Tage des zweiten Monats war die Erde ganz trocken“ (Gen 8: 13,14).*

Das dritte Subthema in der Beschreibung des Sintflutereignisses beginnt mit dem Vers Gen 8:16,17: *„Da redete Gott mit Noah und sprach: Geh aus der Arche, du und dein Weib und deine Söhne und deine Schwiegertöchter mit dir; und alle die Tiere, die bei dir sind, alle Geschöpfe: Vögel, Vieh und alles, was auf Erden kriecht, die lass heraus mit dir, dass sie sich tummeln auf der Erde und fruchtbar seien und sich mehren auf Erden.“* Noah folgte dem göttlichen Befehl: *„Da ging Noah hinaus mit seinen Söhnen, mit seinem Weibe und seinen Schwiegertöchtern. Auch alles Wild und alles Vieh, alle Vögel und alles, was auf Erden kriecht, die gingen hinaus aus der Arche, Art um Art“ (Gen 8:18,19).* Darauf baut Noah dem Herrn einen Altar, wo er von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln Brandopfer darbrachte (vgl. Gen 8: 20). Die Reaktion Gottes gegenüber dieser Tat Noahs wird in Gen 8: 21,22 beschrieben: *„Und der Herr roch den lieblichen Duft und sprach bei sich selbst: Ich will hinfort nicht mehr die Erde um der Menschen willen verfluchen; ist doch das Trachten des menschlichen Herzens böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen, was da lebt, wie ich getan habe. Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“*

### **2.3.1 Zu Gen 7: 6,10-12, 17-24 „Kommen der Sintflut“**

Was die Bestimmung des Alters Noahs in Gen 7:6 *„Noah war 600 Jahre alt, als die Sintflut kam“*, betrifft, so vertritt R. Jehuda in GenR 32, 6 die Auffassung, dass das Jahr der Flut nicht in Noahs gesamtes Lebensalter eingerechnet wurde, während R. Neḥemja meint: Dieses Jahr ist in die Chronologie der Welt eingeschlossen.<sup>262</sup>

Mit der Auslegung des Sintflutjahres aus Noahs Alterszählung versucht R. Jehuda einen Widerspruch in der Noahgeschichte der Genesis zu erklären: Wenn das Sintflutjahr zur Lebenszeit Noahs mitgezählt würde, dann wäre Noah nach dem Ende dieses Jahres 601 Jahre alt gewesen. Demnach hätte Noahs Alter bis zu seinem Tod 951 Jahre betragen, denn er lebte entsprechend Gen 9:28 noch 350 Jahre nach dem Ende der Sintflut. Das widerspricht aber dem, was ebenfalls in Gen 9:28 steht: *„und Noahs ganze Lebenszeit betrug 950 Jahre, dann starb er.“* R. Jehuda stellt es sich so vor, als ob Noah in dem Jahre der Sintflut wie tot in der

---

<sup>262</sup>Vgl. GenR 32, 6.

Arche eingeschlossen gewesen wäre.<sup>263</sup> Auch um diesen Widerspruch aufzulösen, schlägt Jacob vor, dass Noah nach dem Ende der Sintflut und nicht nach dem Trocknen der Erde starb, das noch ein Jahr dauerte.<sup>264</sup>

Auf die Frage, warum es - entsprechend Gen 7:10 – nach dem göttlichen Entschluss zur Vernichtung 7 Tage dauerte, bis die Wasser auf die Erde kamen, wird sowohl in GenR als auch in bT geantwortet.

Wahrscheinlich von einer Gesetzgebung im Judentum ausgehend, die sieben Tage als feststehenden Zeitraum für die Trauer um einen verstorbenen Verwandten vorsieht,<sup>265</sup> wird in GenR 32,7 die Auffassung vertreten, dass sogar Gott um seine Welt sieben Tage trauerte, bevor er sie zerstörte:

„Und nach den sieben Tagen kamen die Wasser der Sintflut über die Erde“ (Gen 7:10). R. Jehošua' ben Lewi sagte: Sieben Tage trauerte der Heilige, gepriesen sei Er, über seine Welt, bevor er die Flut heraufführte. Denn es heißt in der Schrift: „Und es bekümmerte (וַיִּתְעַב) ihn tief“ (Gen 6:6). Und später sagt sie (die Schrift): „Der König trauerte über seinen Sohn“ (II Sam 19:3).<sup>266</sup>

Um die Annahme der sieben Tage als Dauer für eine rituelle Trauer zu unterstützen, bedient sich R. Jehošua' ben Lewi der Auslegungsregel *gezera schawa* auf einmalige Weise. Da in Gen 7: 10 das Wort וַיִּתְעַב (trauern, kümmern) nicht vorkommt, verbindet er Gen 7:10 zunächst mit Gen 6:6, denn dort kommt dieses Wort vor. Darauf aufbauend verbindet er 6:6 mit II Sam 19:3. Im letzteren Vers geht es sich um die Trauer Davids um seinen Sohn Abšalom. Genauso wie die Trauer Davids über seinen rebellischen Sohn Abšalom „als Trauer und Klage über dessen Tod zu deuten ist, so muss auch die Trauer Gottes in Gen 6:6 als Trauer über das gegen sein Schöpfungsgesetz rebellische und darum dem Tod verfallene Geschlecht der Sintflut verstanden werden.“<sup>267</sup>

Dagegen gab Gott entsprechend bT extra sieben Tage der Gnade für die böse Generation. Eine weitere Erklärung besagt, dass Gott während dieser 7 Tage die Sonne im Westen aufgehen und im Osten untergehen ließ.<sup>268</sup> Lewis betrachtet dieses Verhalten Gottes als War-

<sup>263</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.5/57.

<sup>264</sup>Vgl. Jacob 1976: 267f.

<sup>265</sup>Vgl. Soetendorp 1968: 89f. und Kuhn 1978: 51.

<sup>266</sup>Vgl. auch GenR 27,4.

<sup>267</sup>Kuhn 1978: 51f.

<sup>268</sup>Vgl. bSanh 108b.



nung an die Flutgeneration.<sup>269</sup> Eine dritte Meinung zu diesen 7 Tagen besagt, dass Gott während dieser Zeit der Flutgeneration einen Vorgeschmack von der kommenden Welt gab, so dass sie wissen konnten, welches Glück sie sich selbst vorenthielten.<sup>270</sup>

Übereinstimmend wird in GenR und in bT in Bezug auf die Erklärung der 7 Tage auch die Auffassung vertreten, dass sie die Tage der Trauer um Metuschelah (Noahs Großvater) gewesen waren.<sup>271</sup> Diese Auffassung passt zum Todesdatum Metuschelahs, das nach Raschi in seiner Erklärung für Gen 7:4 mit der Vollendung von Noahs 600. Lebensjahr angegeben wird.<sup>272</sup> Außerdem steht sie mit einer rabbinischen Lehre in Einklang, die besagt: „Um den Tod eines Gerechten trauern Gott und viele seiner Geschöpfe; die Engel vergießen sogar Tränen für seinen Tod“.<sup>273</sup> Speziell in Bezug auf den Tod Metuschelahs steht im Midrasch Abkir in Jalkut Gen 5§ 42, dass wegen seines Todes eine Donnerstimme gehört wurde und dass die Tränen der Engel des göttlichen Thronwagens auf seinen Sterbensort fielen.<sup>274</sup>

Die folgende Stelle des bJoma 76a befasst sich mit der Auslegung des Versteiles „*brachen alle ארובות (aruwot) des Himmels*“ (Gen 7:11), der die Stärke des herabfallenden Regens beschreibt. Bei dieser Auslegung hat ארובות nicht die Bedeutung von Brunnen sondern von Luken:

R. Tarfon, R. Jišma'el und die Ältesten saßen einst und befassten sich mit dem Abschnitt vom Manna [...] [R. Tarfon fragte R. Eli'ezer aus Moda'im]: „Welches Maß ist nun größer: das Maß der Güte oder das Maß der Strafe?“ „Du musst sagen: Das Maß der Güte [ist größer] als das Maß der Strafe. Beim Maß der Strafe heißt es: „*Die **Luken** (ארובות) des Himmels öffneten sich*“ (Gen 7: 11), aber beim Maß der Güte heißt es: „*Da gebot er den Wolken droben und öffnete die **Türen** des Himmels; da ließ er auf sie Manna regnen, dass sie zu essen hätten, und gab ihnen Himmelskorn*“ (Ps 78:23). Wieviele Luken aber hat eine Tür? Vier [auf dem einen Türflügel und] vier [auf dem anderen Türflügel]. Folglich waren es hier acht [Luken], und es ergibt sich: Das Manna, das auf Israel herabfiel – es lag sechzig Ellen hoch.“<sup>275</sup>

Diese Stelle, die ein Gespräch zwischen drei Rabbinen aus der tannaitischen Zeit darstellt, vergleicht zwischen Gen 7:11 und Ps 78:23, indem der Akzent des Vergleiches auf die beiden Wörter „Luken“ in Gen 7:11 und „Türen“ in Ps 78:23 gelegt wird. Im Bericht über die Stärke der herabsteigenden Wasser der Sintflut, die als Strafe Gottes zu betrachten ist, wird von Luken gesprochen. Hingegen im Bericht von über das Manna, die Speise, die laut Ex 16 den

<sup>269</sup>Vgl. Lewis 1978: 141.

<sup>270</sup>Vgl. b Sanh 108b.

<sup>271</sup>Vgl. GenR 32, 7 und bSanh 108b.

<sup>272</sup>Vgl. nach Rottzoll 1994: 156.

<sup>273</sup>Mach 1957: 164

<sup>274</sup>Vgl. Mach 1957: 164. Dagegen herrscht bei der Geburt eines Gerechten die Freude der gesamten Schöpfung; dazu Ebd. 63).

<sup>275</sup>Vgl. auch bSanh 100a.b, bJoma 76a und GenR 32,11.

Israeliten während der Wüstenwanderung als Nahrung diene und daher als große Gnade Gottes zu verstehen ist, ist dagegen von Türen die Rede.<sup>276</sup> Aufgrund dessen ist das Maß der Güte mehrfach größer als das der Strafe.

Nach Rottzoll ist die Logik, die sich hinter dieser Argumentation von R. Eli'ezer verbirgt, die folgende: „Da nach Gen 7:11 das Böse (= die Flut), dessen Maß geringer ist als das Maß der Güte, aus (zwei) Luken kam und fünfzehn Ellen hoch stieg, das Gute (= Manna) aber aus Türen kam, deren Öffnung achtmal so umfangreich ist wie eine Luke, ergibt sich folgende Rechnung: 2 Luken = 15 Ellen Wasser; 1 Tür (=8 Luken) = 60 Ellen Manna.“<sup>277</sup>

Dieser Vergleich zwischen der „Luke“ und der „Strafe“ einerseits und der „Tür“ und der „Gnade“ andererseits kann meines Erachtens als Hoffnungsmacher für die Israeliten in der tannaitischen Zeit verstanden werden. Diese Annahme verfestigt sich, wenn zur Kenntnis genommen wird, dass R. Eli'ezer (ein Tannait der 2. Generation), nach dem Talmud ein naher Verwandter Bar Kochbas, sich während des großen Aufstandes gegen die Römerherrschaft in der Festung Bethar befand.<sup>278</sup> Genauso wie damals, als Gott den Israeliten Manna herabsenden ließ, nachdem sie von Hunger und Tod bedroht waren, wird auch der Krise mit den Römern eine göttliche Gnade folgen.

Gen 7:11 gibt die Zeit an, in der die Wasser anfangen, herabzufallen. Entsprechend dieses Verses passierte dies „im zweiten Monat.“ Nach jüdischer Ansicht gibt es aber vier verschiedene Jahresanfänge. Daher stellt sich an der folgenden Stelle des bT die Frage, welcher Monat mit dem zweiten Monat in Gen 7:11 gemeint ist.<sup>279</sup> In Bezug auf die Phrase „*Im sechshundertsten Lebensjahr Noahs, im zweiten Monat, am siebzehnten Tag des Monats*“ (Gen 7:11) gibt es in bRH 11b, 12a Meinungsverschiedenheiten:

R Jehošua'sagte: Jener Tag war der zehnte Ijar, ein Tag, an dem der Kima-Stern [=das Siebengestirn/Plejaden] am Tag untergeht und die Wasserquellen verringert werden. Weil aber [die Leute] ihre Handlungen [zum Bösen] geändert hatten, änderte der Heilige, gepriesen sei Er, ihretwegen auch das Schöpfungswerk: Als der Kima am Tag aufging, nahm er vom Kima-Stern zwei Sterne weg und ließ die Flut über die Welt kommen.

R. Eli'ezer sagte: Jener Tag war der siebzehnte Marcheschvan, ein Tag, an dem der Kima-Stern [=das Siebengestirn/Plejaden] am Tag aufgeht und die Wasserquellen zunehmen. Weil aber [die Leute] ihre Handlungen [zum Bösen] geändert hatten, änderte der Heilige, gepriesen sei Er, ihretwegen auch das Schöpfungswerk: Als der Kima am Tag aufging, nahm Er vom Kima-Stern zwei Sterne weg und ließ die Flut über die Welt kommen [...].

<sup>276</sup> Auch im Koran kommt die Rede von diesem Manna vor (vgl. 7:160).

<sup>277</sup> Rottzoll 1994: Anm. 5/153.

<sup>278</sup> Herlitz/ Kirschner 1928: II/340f.

<sup>279</sup> Vgl. Rottzoll 1994: Anm.19/156.

R. Jehošua' und R. Eli'ezer geben auf diese Frage zwei unterschiedliche Antworten. Ausgehend davon, dass das Jahr mit dem Monat Nissan beginnt, ist mit dem zweiten Monat in Gen 7: 11 nach R. Jehošua' der Monat Ijar gemeint. R. Eli'ezer hingegen deutet den zweiten Monat als Marcheschwan, denn dieser Rabbi geht davon aus, dass das Jahr mit dem Monat Tischri beginnt.<sup>280</sup> Da im Monat Ijar seltene Regen kommen, bedeuten die Strömungen des Regens der Sintflut für R. Jehošua' eine Änderung des Schöpfungswerkes, die von Gott als Strafe für die Sintflutgeneration verhängt wurde, weil sie ihre Handlungen zum Bösen geändert hatten. Auch nach R. Eli'ezer geschah an dem Tag, an dem die Sintflut kam, eine Änderung des Schöpfungswerkes. Statt dass im Monat Marcheschwan der Regen nur ruhig einsetzt, kam der Regen der Sintflut heftig und überschwemmend.

Anknüpfend an diese Stelle des bT werden drei Themenbereiche angeschnitten: die rabbinische Beschäftigung mit der Astronomie, die Hervorhebung des Prinzips Maß für Maß und die Warnung vor der Planetenverehrung.

Was die rabbinische Beschäftigung mit astronomischen Fragen betrifft,<sup>281</sup> so sei zunächst auf den Grund für die Entstehung dieser Beschäftigungen verwiesen. Dieser besteht allgemein in der Tatsache, dass es in der Bibel selbst verschiedene Stellen astronomischen Inhalts gibt (vgl. z.B. Gen 1:14-19).<sup>282</sup>

Da der Kima- Stern auch mit den Plejaden identifiziert werden kann<sup>283</sup> (vgl. Amos 5:8 und Hiob 9:9), wird so die durch R. Jehošua' und R. Eli'ezer gesehene Verbindung zwischen diesem Stern und den bösen Taten der Sintflutgeneration deutlich: Der babylonische Schöpfungsmythos kannte die Plejaden als die bösen Sieben.<sup>284</sup>

Die Hervorhebung des Prinzip „Maß für Maß“ durch die beiden Rabbinen an der hier angeführten Stelle des bT zeigt sich, wenn die folgende rabbinische Ansicht herangezogen wird: Gott erschuf die Welt, damit die Menschen sich vermehren.<sup>285</sup> Wenn sich die Menschen von dem Ziel ihrer Schöpfung distanzieren, wie es bei der Sintflutgeneration der Fall war, dann wird Gott die Welt zerstören.

---

<sup>280</sup>Ebd.: Anm.20 u. 22/156.

<sup>281</sup>In der rabbinischen Literatur gilt die Beobachtung des Laufes der Sonne und der Planeten als religiöse Pflicht (vgl. Herlitz/ Kirschner 1927: I/547).

<sup>282</sup>Vgl. Herlitz/ Kirschner 1927: I/545f.

<sup>283</sup>Vgl. Goldschmidt 1965: Anm.195/556.

<sup>284</sup>Vgl. Jeremias 1904: 69.

Was die Warnung der Rabbinen vor der Planetenverehrung angeht, so können die Äußerungen von R. Jehošua' und R. Eli'ezer als Andeutung darauf verstanden werden, dass Gott Macht auch über die Planeten ausübt. Auf diese Weise werden die Äußerungen dieser beiden Rabbinen zur Warnung gegen den Glauben, dass die Plejade die Funktion des himmlischen Ernteanzeigers innehat<sup>286</sup> Weshalb sie als sieben Götter verehrt wurde.<sup>287</sup>

Die Frage, welche Einflüsse die Gestirne auf menschliche Geschicke ausüben und in welchem Verhältnis sie zur Macht Gottes stehen,<sup>288</sup> wurde auch im Judentum diskutiert. Obwohl, wie Stemberger anmerkt, im rabbinischen Judentum die Astrologie bejaht wurde, herrschte das Bekenntnis, „dass Gott die in den Sternen stehende Vorherbestimmung ändern kann.“<sup>289</sup> Diesbezüglich bemerkt Levinson, dass man die Gemeindeältesten in Rom fragte: „Wenn der Götzendienst eurem Gott mißfällt, weshalb zerstört er nicht die falschen Götter? Sie antworteten: Ihr betet Sonne, Mond, Sterne und Planeten an. Soll er sie wegen der Dummköpfe zerstören? (Mischna AZ 4,7; bT AZ 54b).“<sup>290</sup>

Wie bereits angemerkt wurde, nutzen die Rabbinen bei der Auslegung biblischer Verse auch die Gelegenheit, um aus der Biographie einzelner Rabbinen zu erzählen. Dies geschieht auch an der folgenden Stelle von GenR 32,10 bei der Auslegung von Gen 7:19 *„und die Wasser wurden immer mächtiger über der Erde, sodass alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel bedeckt wurden.“*:

R Jonatan ging nach Jerusalem hinauf, um zu beten. Da kam er an der Platane des Berges Garizim vorüber, wo er einen Samariter sah. Derselbe fragte ihn: Wohin gehst du? Ich gehe, antwortete er, nach Jerusalem hinauf, um zu beten. Möchtest du nicht, fuhr jener fort, lieber auf diesem gesegneten Berg, als auf jenem Schutthaufen (Schmutzhaus) beten? Wodurch ist denn dieser Berg gesegnet? Weil er von den Wassern der Sintflut nicht überschwemmt worden ist. Dem R. Jonatan fiel in diesem Augenblick keine Widerlegung ein. Da sprach ein Eseltreiber zu ihm: Rabbi, erlaubst du mir, dass ich dem Samariter antworte? Ja! Er nahm nun das Wort und sprach: Gehört der Berg zu den hohen Bergen, so war er, wie die Schrift sagt *„alle hohen Berge wurde bedeckt“* (Gen 7: 19); gehört er zu den niedrigen, so berücksichtigt ihn die Schrift gar nicht und achtet ihn für nichts [...].

---

<sup>285</sup>Vgl. dazu Ar 2b, BB 13b und Jeb 62a.

<sup>286</sup>Vgl. Albani 1994: 116.

<sup>287</sup>Grimme hat zu zeigen versucht, dass es in Kanaan und später in Israel einen Plejadenkult gab (vgl. Grimme 1907: 61ff).

<sup>288</sup>Vgl. Maier/Schäfer 1981:36.

<sup>289</sup>Stemberger 1975: 37.

<sup>290</sup>Levinson 1982:93. Zu weiteren Stellen der ausgewählten rabbinischen Werke, vgl. auch GenR 28,8 und bSanh 108a.

Im Anschluss an Stemberger können solche Erzählungen über einzelne Rabbinen auf den ersten Blick auch 'biographisch' wirken, doch dienen sie in erster Linie religiösen Zwecken.<sup>291</sup>

Hier ist die Motivation aller Juden zum Studium der Tora ein erster religiöser Zweck dieses Teils der Biographie des R. Jonatan.<sup>292</sup> Denn durch das Studium der Tora kann man die Argumente der Gegner widerlegen. Der Gegner hier ist ein Samariter,<sup>293</sup> der meint, auch der Berg Garizim in Samaria sei geheiligt. Der Grund dieser Heiligkeit besteht seiner Meinung nach darin, dass dieser Berg von der Sintflut nicht überschwemmt wurde. Dem Samariter stellt sich ein Eselstreiber entgegen, der einen Vers der Tora (Gen 7: 19) heranzieht: Gehört der Berg von Samaria zu den hohen Bergen, dann wurde er überschwemmt, denn „alle hohen Berge wurden bedeckt“ (Gen 7:19). Gehört er hingegen zu den niedrigen Bergen, dann wäre es gar nicht berechtigt, von seiner Heiligkeit zu sprechen, da die heilige Schrift im Bericht über das Sintflutereignis von diesen niedrigen Bergen gar nicht spricht.

Neben der Motivation zum Studium der Tora gilt auch die Kontroverse mit den Samaritern über die Frage, „ob Jerusalem mit seinem Tempel der einzig wahre Anbetungsort sei“,<sup>294</sup> als ein weiterer religiöser Zweck dieser biographischen Erzählung. Denn für die Samariter galt der Berg Garizim ebenfalls als heiliger Ort Gottes.<sup>295</sup> Sie behaupten, dass Gott David einen Befehl gegeben hatte, auf diesem Berg einen Tempel zu bauen. David habe dem Befehl Gottes nicht gehorcht.<sup>296</sup> Dieses Gesegnetsein des Berges Garizim beruht, wie Kippenberg bemerkt, auf Deut 11: 29 und 27: 12. Trotzdem gibt es in der Bibel keine Hinweise darauf, dass dieser Berg einst einen Tempel trug oder dass auf ihm ein Opferkult stattgefunden hatte.<sup>297</sup>

Wird entsprechend dieser Stelle der GenR die Auffassung vertreten, dass auch der Berg Garizim durch die Sintflut überschwemmt wurde, so wird dagegen die Heiligkeit des Landes Israels in bZeb 113b betont. An dieser Stelle des bT - ebenso bei der Auslegung des Verses

---

<sup>291</sup>Vgl. Stemberger 1994: 171f.

<sup>292</sup>Ein ähnlicher Text findet sich in GenR 81,3; er wird dort aber von R. Ješma'el bar R. Jose überliefert.

<sup>293</sup>Die Samariter sind wahrscheinlich „die Nachkommen der Israeliten, die nach der Zerstörung Israels durch die Assyrer 722 v. Chr. nicht deportiert wurden und sich mit Angehörigen anderer Völker vermischten [...] Heute soll es noch einige hunderte Samariter geben, die in der Nähe von Nablus wohnen und vom Kleinhandel leben“ (Hauth, Hrsg. 1998: 304).

<sup>294</sup>Vgl. Hauth, Hrsg. 1998: 304.

<sup>295</sup>Vgl. Šahrastānī, ohne Datum: 1/225 und Hauth (Hrsg.) 1998: 304.

<sup>296</sup>Ebd.

<sup>297</sup>Kippenberg 1971: 142.

Gen 7:22 - meint R. Joḥanan, dass die Flut über das Land Israel nicht niedergegangen war.<sup>298</sup> Diese Meinung R. Joḥanans spiegelt den jüdischen Glauben wider, dass das Land Israel heiliger und reiner ist als alle anderen Länder.<sup>299</sup> Solch ein heiliges Land kann von den Wassern, die für die Sündigen bestimmt sind, nicht überschwemmt werden. Die entgegengesetzte Meinung vertritt Reš Laqiš (ein Zeitgenosse des R. Joḥanans), denn er hält an der wörtlichen Erklärung der Phrase „*Alles, was auf dem Trocknen war, starb*“ (Gen 7:22) fest.<sup>300</sup>

Darüber, ob sich die Wasser der Sintflut gleichmäßig über die Erde verteilt haben, gibt es in GenR 32,11 bei der Auslegung des Verses „*fünfzehn Ellen stiegen die Wasser darüber hinaus, sodass die Berge bedeckt wurden*“ (Gen 7: 20) unterschiedliche Ansichten:

Nach R. Jehuda waren die Wasser der Flut hoch 15 Ellen über dem Berg und 15 Ellen über der Ebene. Nach R. Neḥemja dagegen 15 Ellen über dem Berge und in unbestimmter Höhe über der Ebene.

Aus moderner naturwissenschaftlicher Sicht wendet sich Netter gegen die Meinung R. Jehudas, da sich die Wasser als flüssiger Körper gleichmäßig auf die Erde verteilen.<sup>301</sup>

Was unter dem Wort Lebensodem in „*da starb alles Fleisch dahin [...] Alles, was Lebensodem (נשמת רוח) atmete (חיים) [...]*“ (Gen 7: 21,22) zu verstehen ist, beschäftigt R. Šemuel an der folgenden Stelle der GenR 32,11:

R. Šemuel, der Schwiegersohn des R. Ḥanina, ein Genosse der Rabbinen, sagte: Die Schrift macht hier den Ausdruck נשמה (Odem) zu רוח (Geist) und anderswo wieder zu נפש (Seele/Odem). Woher ergibt es sich, dass man den hier stehenden Ausdruck mit dem dortigen vertauschen darf? Weil hier wie dort das Wort חיים (Leben) dabei steht, und dies berechtigt zu einem Schluss aus Wortanalogie.

Implizit verweist R. Šemuel hier auf Gen 2:7 „*da bildete Gott den Menschen aus Erde vom Ackerboden und hauchte ihm נשמת חיים (Lebensodem) in die Nase. Und so ward der Mensch נפש חיה (ein lebendiges Wesen).*“ Dass das Wort חיים (Leben) in diesem Vers und auch in Gen 7:21,22 vorkommt, berechtigt nach der Meinung R. Šemuels zum Gebrauch der innerbiblischen Auslegungsregel *gezera schawa*.<sup>302</sup>

Wegen des Vorkommens des Ausdruckes „auf dem Trocknen“ in „*Alles, was auf dem Trocknen war, starb*“ (Gen 7:22) vertreten sowohl bT als auch GenR die Auffassung, dass die

<sup>298</sup> An der noch unten diskutierten Stelle der GenR 33,6 stimmt R. Lewi (P A. 3) der Meinung des R. Joḥanan zu.

<sup>299</sup> Zu dieser Frage vgl. Stemberger 1999: 324ff.

<sup>300</sup> bZeb. 113b.

<sup>301</sup> Vgl. Netter 1891: Anm.2/64.

<sup>302</sup> Vgl. Theodor/Albeck 1996: 298 und vgl. Netter 1891: Anm.2/65.

Fische nicht zu denen gehört, die wegen der Sintflut starben.<sup>303</sup> Diese Auffassung basiert auf die Tatsache, dass die Fische nicht zu den Lebenden auf der Erde, die von Gott verflucht und zur Vernichtung verurteilt wurde gehören. Durch ihre Flucht in den Ozean, der nicht zur Erde gehört, entgingen die Fische der Vernichtung.<sup>304</sup>

Diese Auffassung wird durch eine weitere Stelle in GenR 32,11 unterstützt, entsprechend der die Fische umgekommen wären, wenn sie nicht in das große Meer, in den Ozean, geflüchtet wären.<sup>305</sup> Auf der anderen Seite beschränkt dieselbe Stelle die Behauptung „dass alle Fische vollständig dem Verderben entrannen, indem sie angeben, dass auch die Fische zu denen gehörten, von welchen immer ein Paar von jeder Gattung eingesammelt werden sollte.“<sup>306</sup>

Bei der Auslegung des ersten Versteiles von Gen 7:23 „*So vertilgte er alle Wesen, die auf dem Erdboden waren*“ befasst sich die folgende Stelle des bSab113b mit der Frage nach dem Ort, in den alle Leichen der in der Sintflut getöteten Wesen gespült wurden:

[...] R. Ami sagte: Wenn Jemand von der Erde Babyloniens isst, so isst dieser ebenso, als äße er vom Leibe seiner Vorfahren. Manche sagten, als äße er unreine Tiere und Kriechtiere, denn es heißt: „*So vertilgte er alle Wesen, die auf dem Erdboden waren*“ (Gen 7:23). R. Reš Laqiš sagte: [Babylonien] heißt deshalb Šine‘ar [שִׁנְעָר], weil alle bei der Sintflut dorthin [שָׁמָּה] gespült wurden [בְּנִיעָרִי]. R. Joḥanan sagte: Es wird deshalb „Zula“ [צולה = Tiefe] genannt, weil alle Toten der Welt da versunken waren *nizṭalellu* [נִצְטַלְלוּ].<sup>307</sup>

Diese Stelle fängt mit einem halakhischen Verbot an, etwas zu essen, das aus dem Lande Babylonien stammt. Dieses Verbot wird auf R. Ami zurückgeführt. Ein anonym er Ausleger stützt es durch den ersten Versteil von 7:23. Die beiden an dieser Stelle des bT erwähnten Rabbinen R. Reš Laqiš und R. Joḥanan scheinen nach einer Begründung für die Heranziehung dieses Versteiles als Stütze des halakhischen Verbotes zu suchen. Nach ihnen wurde dieses Verbot erlassen, weil es Babylonien war, wohin alle Leichen der getöteten Wesen der Sintflut gespült wurden.<sup>308</sup> Aufgrund dessen ist der Genuss von dem Fleisch, das aus Babylonien stammt, vergleichbar mit dem Genuss vom Fleische der Vorfahren (der Sintflutgeneration) oder vom Fleische der unreinen Tiere.

<sup>303</sup> Vgl. GenR 32, 11 und bSanh 108a.

<sup>304</sup> Vgl. Netter 1891: Anm. 4/65.

<sup>305</sup> Vgl. GenR 32, 11.

<sup>306</sup> Netter 1891: Anm. 4/65.

<sup>307</sup> Vgl. auch bZeb113b.

<sup>308</sup> Vgl. Lewis 1978: 144.

Bei der Bestimmung Babyloniens als Ort, in den alle Leichen der getöteten Wesen der Sintflut gespült wurden, stützen sich die beiden Rabbinen implizit auf zwei biblische Stellen, an denen Babylonien mit zwei anderen Namen bezeichnet wird. In Gen 14:1f. bezeichnet *Šin ʿar* das Land Babylonien (Gen 14:1f),<sup>309</sup> während das Wort *Zulla* in Jes 44:27 als metaphorische Bezeichnung für Babylonien benutzt wird.<sup>310</sup>

Basierend auf der klanglichen Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Bezeichnungen und anderen hebräischen Ausdrücken machen die beiden Rabbinen nun ihre Ausführungen gegen Babylonien. Was die Bezeichnung *Šin ʿar* [שנער] betrifft, so deutet sie bei R. Reš Laqīš auf den Ausdruck *še-šam nin ʿaru* [ששם ננער] (dorthin wurden gespült) hin.

In Bezug auf die klangliche Ähnlichkeit mit der Bezeichnung *Zulla* bemerkt Elliger, dass *Zula* (צולה) ein Hapaxlegomenon ist, das auch zusammenhängt mit derselben Wurzel *zul* (צל), einer Nebenform zu *zalal* [צלל] (=untersinken; Ex 15:10), abzuleitenden *mizula* (מצולה) (=Tiefe oder Abgrund von Meer, Fluss oder Morast).<sup>311</sup> So wird durch diese klanglichen Assoziationen geschlussfolgert, dass die Flutgeneration in Babylonien versunken war.<sup>312</sup>

Das rabbinische Verbot, aus Babylonien stammendes Essen zu konsumieren, ist historisch erschließbar. Dieses Verbot kann zu den Bestimmungen gezählt werden, die die Rabbinen getroffen hatten, um eine Auswanderung der Juden aus dem Land Israel zu verhindern bzw. sogar zu verbieten.<sup>313</sup> Da besonders Babylonien mit seinen niedrigen Lebensmittelpreisen zur Auswanderung lockte, verboten viele Rabbinen nach Babylonien zu gehen. Die Rabbinen verlangten von den Juden, dass sie an ihrem Land auch in schweren Zeiten festhalten sollten.<sup>314</sup>

Bei der Auslegung des letzten Versteiles von Gen 7:23 „[...] *da wurde alles von der Erde vertilgt. Allein Noah blieb nur [akh] übrig*“ wird in GenR von der Auslegungsregel *mi ʿut* (Ausschließung) Gebrauch gemacht. Wie bereits bemerkt wurde, wird diese Regel an-

<sup>309</sup> Vgl. Westermann 1980: 2/228.

<sup>310</sup> Vgl. Elliger 1978: 1/474.

<sup>311</sup> Ebd.: 473.

<sup>312</sup> Ähnliche negative Vorstellungen gegen Babylonien finden sich ebenfalls in der sumerischen Kultur. Dort ist die Vorstellung vom „Totenreich“, von „dem Land ohne Wiederkehr“ (dazu vgl. Betz 2003: I/160) bekannt.

<sup>313</sup> Dazu vgl. Stemberger 1999: 341.

<sup>314</sup> Vgl. Avi-Yona 1962: 26f. Es sei hier erwähnt, dass es zur Zeit des Talmud Handelsgeschäfte zwischen den palästinischen Juden und den babylonischen Juden gab (vgl. Urman 1985: 62 ff.).



gewendet, wenn in einem Vers Konjunktionen wie *akh* [78], *raq* (nur) und *min* (von oder aus) vorkommen. Durch diese Konjunktionen wird eine Aussage eingeschränkt.<sup>315</sup> Da in Gen 7:23 die Konjunktion *akh* vorkommt, wird dieser Vers so gedeutet, dass Noah selbst etwas wegen der Sintflut litt. Er hustete Blut wegen der Kälte.<sup>316</sup> So hat Noah also nicht überlebt, ohne Schaden zu nehmen.<sup>317</sup>

Abschließend zu der Beschreibung der Rabbinen für die Wasser der Sintflut sei auf eine Stelle im Midrasch Pirke Rabbi Eli'ezer hingewiesen. Dieser Midrasch vertritt seine Auffassung, dass die oberen Wasser, die vom Himmel herabstiegen, männlich, während die unteren Wasser, die von der Erde emporstiegen, weiblich sind, durch die Heranziehung von Stellen in GenR.<sup>318</sup> Diese metaphorische Vorstellung deutet meines Erachtens darauf hin, dass parallel zur Zerstörung der Sintflutgeneration eine Wiedergestaltung der Geschöpfe erfolgt.

### 2.3.2 Zu Gen 8: 1-14 „Ende der Sintflut“

Bei der Auslegung des Versteiles „*da gedachte Elohim des Noah*“ (Gen 8:1) legt die folgende Stelle der GenR 33,1 den Akzent auf die Gottesbezeichnung „Elohim“:

„*Da gedachte **Elohim** des Noah [und all des Wildes und des Viehs] [...]*“ (Gen 8:1) In Ps 36: 7 heißt es: „*Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge **El**, dein Recht wie die große Tiefe; du hilfst Menschen und Tieren.*“ Dieser Vers hat nach R. Jišma'el den Sinn: Wegen des Verdienstes der Gerechten, die die auf dem Berg Gottes gegebene Tora empfangen haben, übst du Gerechtigkeit mit ihnen, die bis an die Berge Gottes reicht. Aber mit den Frevlern, die die auf dem Berge Gottes gegebene Tora nicht angenommen haben, verfährt du so streng bis in die große Tiefe. R. 'Aqiba sagt: Sowohl mit jenen wie mit diesen nimmt er es genau bis in die große Tiefe. Jene bestraft er für die geringsten bösen Werke, die sie in dieser Welt begangen haben, um ihnen dann in der zukünftigen Welt überschwänglich zufließen zu lassen. Den Frevlern aber lässt er in dieser Welt reichliches Glück zu Teil werden und er gibt ihnen Lohn für die geringsten guten Werke, die sie in dieser Welt vollbracht haben, um sie dann in der zukünftigen Welt zu bestrafen [...].

An dieser Stelle wird zwischen Gen 8:1 und Ps 36:7 verbunden, da in Gen 8:1 die Gottesbezeichnung Elohim vorkommt, während Ps 36:7 das Wort *El* aufweist, das im Anschluss an Levinson auch als Nebenform für Elohim benutzt wird.<sup>319</sup>

Kontextuell verbunden sind die beiden Verse dadurch, dass in ihnen erwähnt wird, dass Gott den Menschen und die Tiere rettet (Gen 8:1) oder hilft (Ps 36:7). Dieser Beistand

<sup>315</sup>Vgl. Dohmen/Stemberger 1996: 93.

<sup>316</sup>GenR 32,11.

<sup>317</sup>Vgl. Stemberger 1979: 137.

<sup>318</sup>Vgl. GenR 2, 4, GenR 5,4 und GenR 13, 13.

<sup>319</sup>Levinson 1987: 30.

Gottes ist aber in den beiden Versen nicht der Gleiche: Während er entsprechend Gen 8:1 nur den Gerechten (Noah und seinen Begleitern auf der Arche) zuteil wird, haben laut Ps 36:7 alle Menschen und Tiere ohne irgendwelche Einschränkungen Anspruch darauf. Dieser Unterschied war nun der Grund, dass R. Jišma'el und R. 'Aqiba auch zwei unterschiedliche theologische Ansichten vertreten, was die Fragestellung der Belohnung bzw. der Bestrafung Gottes gegenüber seinen Geschöpfen und demzufolge das Thema der Theodizee angeht.

Aufbauend auf dem Inhalt des Verses Gen 8:1 meint R. Jišma'el, dass die Belohnung Gottes denjenigen zuteil wird, die die Tora angenommen haben (hier Noah und die Geretteten auf der Arche). Das Gegenteil gilt für die Frevler, die die Tora abgelehnt haben (hier die Sintflutgeneration). Um die Ansicht R. Jišma'el, dass auch Noah und die Geretteten auf der Arche zu denjenigen gehören, die die Tora angenommen haben, zu beleuchten, sei auf die folgende Anmerkung Nissens verwiesen: „Die Tora sei in Wüste, im herrenlosen Lande, in aller Öffentlichkeit und sogar in allen Sprachen offenbart und allen Völkern die Tora angeboten worden [...] damit sie, wenn sie zur Rechenschaft gezogen würden, nicht den 'Vorwand' hätten zu sagen: Wenn wir zur Annahme der Tora aufgefordert worden wären, hätten wir sie angenommen.“<sup>320</sup>

Dahingegen vertritt R. 'Aqiba ausgehend vom Inhalt des Verses Ps 36:7 die Auffassung, dass Gerechtigkeit und Frevel nicht im Zusammenhang mit göttlicher Strafe oder Belohnung stehen müssen. So erklärt R. 'Aqiba die Frage, warum die Frommen in dieser Welt scheinbar für die geringsten bösen Werke bestraft werden und warum der Erfolg manchmal den Bösen recht zu geben scheint.

Die Auseinandersetzung mit dieser Frage spiegelt das Leiden der Juden unter den Römern wider. Denn, wie Mach bemerkt, ist die Frage häufig in Schriftwerken der tannaitischen Zeit in Talmud und Midrasch anzutreffen.<sup>321</sup> Es sei hier erwähnt, dass R. 'Aqiba wegen seiner Erhebung gegen die Römer im Jahr 135 ermordet wurde.<sup>322</sup>

Die Äußerung von R. 'Aqiba, dass die göttliche Belohnung für die Gerechten im Jenseits Entschädigung für das Leiden im Diesseits ist, zeigt seine Stellungnahme zum Problem.

---

<sup>320</sup>Nissen 1974: 128 und Anm. 121/128.

<sup>321</sup>Vgl. Mach 1957: 35.

<sup>322</sup>Vgl. Qandil 1984: 39.

Somit wird „die Belohnung der Verdienste und das Bestrafen der Sünden in das zukünftigen Äon verlegt.“<sup>323</sup> Damit ist gemeint, dass vergängliche Dinge im Vergleich zu der Belohnung in der zukünftigen Welt nur geringe Bedeutung haben.

Die hier angeführte Verbindung zwischen Gen 8:1 und Ps 36:7 erhält in der folgenden Ergänzung der GenR 33,1 eine Erklärung, die der Auffassung des R. Jišma‘el ähnelt; nämlich, dass die Belohnung Gottes den Gerechten (Noah und seinen Begleitern auf der Arche) zuteil wird, während seine Strafe den Frevlern (der Sintflutgeneration) zugefügt wird. Bei dieser Erklärung werden weitere biblische Genesis-Verse im Zusammenhang der Noahgeschichte herangezogen:

R. Jehuda bar Simon deutet den Psalmenvers auf Noah: Gott sprach nämlich: Die Wohltat, die ich Noah erwiesen habe, habe ich ihm in der Arche nicht erwiesen, sondern erst auf dem gewaltigen Berge. Mit Beziehung darauf heißt es in Gen 8:4: *„Am siebzehnten Tag des siebenten Monats ließ sich die Arche nieder auf das Gebirge Ararat.“* Und die Worte *„EL, dein Recht wie die große Tiefe“* (Ps 36:7) deuten auf die Leiden hin, welche ich über sein Geschlecht nur aus der großen Tiefe gebracht habe, wie es heißt: *„[...] An diesem Tag brachen alle Brunnen der großen Tiefe auf“* (Gen 7:11). Und als ich seiner gedachte, fasste ich nicht nur ihn, sondern auch alle die ins Auge, welche mit ihm auf der Arche waren, wie geschrieben steht: *„Da gedachte Elohim des Noah und all des Wildes und des Viehs [...]“* (Gen 8:1).

Außer dem Basisvers Gen 8:1 bedient sich R. Jehuda bar Simon der beiden Verse Gen 8: 4 und Gen 7:11.

Die Analogie zwischen Ps 36: 7 und Gen 8:4 basiert ihrerseits darauf, dass in den beiden Versen das Wort „Berg“ vorkommt. Daraus schlussfolgert der Rabbi hier, dass die Belohnung Gottes Noah und den Geretteten nicht auf der Arche zuteil wurde, sondern nachdem die Arche auf dem Berge Ararat landete. Denn Noah war vor dieser Zeit noch immer um sein Leben und um das Leben seiner Begleiter besorgt. Daher hatte er ein schweres Dasein.<sup>324</sup> So versteht diese Erklärung die Belohnung Gottes gegenüber Noah und seinen Begleitern.

Ps 36: 7 und Gen 7:11 gemeinsam ist der Auftritt des Ausdruckes „große Tiefe“. Mit der „großen Tiefe“ in Gen 7:11 wird die Gewaltigkeit der Wasser der Sintflut beschrieben. Daher gilt Ps 36: 7 als Andeutung der Strafe der Frevler.

---

<sup>323</sup> Mach 1957: 35.

<sup>324</sup> Vgl. Netter 1891: Anm.4/69.

Nicht die Frage der Strafe und Belohnung Gottes an den Menschen, sondern die der gegenseitigen Entsprechung von göttlichem und menschlichem Handeln wird anhand der folgenden Stelle der GenR 33,3 behandelt. Diese letztere Frage wird ausgehend von der rabbinischen Unterscheidung zwischen den beiden Gottesbezeichnungen Elohim und JHWH betrachtet. Im Anschluss an Egger vertreten die Rabbinen die Auffassung, dass jedes Wort in der Tora seinen ganz bestimmten Ort hat, „an dem es seinen ganz bestimmten Sinn erfüllt.“<sup>325</sup> Bei der folgenden Stelle der GenR 33,3 geht es um die Platzierung der beiden Gottesbezeichnungen Elohim und JHWH innerhalb der Noahgeschichte in der Genesis. Denn die Rabbinen kannten bei der Unterscheidung zwischen diesen beiden Bezeichnungen keine Quellenscheidungstheorie der modernen Bibelkritik.<sup>326</sup> Die Auseinandersetzung mit dieser Unterscheidung und mit der darauf aufbauenden Frage der gegenseitigen Entsprechung von göttlichen und menschlichen Verhalten erfolgt im Teil a) der folgenden Stelle der GenR 33,3, während die beiden Teile b) und c) als weitere Erklärung für diese Unterscheidung dienen:

a) „*Da gedachte **Elohim** des Noah [...]*“ (Gen 8:1): R. Šemuel bar Nahmani sagte: Wehe den Frevlern, welche das Maß der göttlichen Barmherzigkeit in das Maß der Gerechtigkeit umgewandelt haben. In allen Stellen der Schrift, wo JHWH erwähnt wird, da bezeichnet es die Eigenschaft der göttlichen Barmherzigkeit (מדת הרחמים). Wie in Ex 34: 6 geschrieben steht: „*JHWH, JHWH ist barmherziger und gnädiger Gott [und geduldig]*“, so heißt es: „*JHWH sah, dass groß die Bosheit der Menschen auf der Erde war*“ (Gen 6:5) und „*da bereute JHWH, dass er die Menschen geschaffen hatte auf Erden*“ (Gen 6:6); dann „*JHWH sagte: Ich will die Menschen vertilgen*“ (Gen 6:7).

Wohl dagegen den Frommen, welche das Maß der göttlichen Gerechtigkeit in das Maß der göttlichen Barmherzigkeit umgewandelt haben. In allen Stellen der Schrift, wo aber die Gottesbezeichnung *Elohim* erwähnt wird, bezeichnet sie die Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit (מדת הדין). Wie in Ex 22:27 geschrieben steht: „*Elohim sollst du nicht lästern.*“ Und es steht geschrieben: „*Da hörte Elohim auf ihre Klage, und Elohim gedachte seines Bundes [mit Abraham, Isaak und Jakob]* (Ex 2:24). Und Elohim gedachte der Rahel (vgl. Gen 30:22). So heißt es auch „*Da gedachte **Elohim** des Noah*“ (Gen 8:1).

b) Was war der Grund, weshalb Gott Noah gedachte? Dass er die reinen Tiere ganze zwölf Monate in der Arche versorgt hatte.

c) Aber das Recht ließ das zu, aufgrund der Verdienste der reinen Tiere, die bei Noah in der Arche waren.

Für die Erklärung des ersten Teiles dieser Stelle soll zunächst auf die bereits angeführte Unterscheidung der Rabbinen zwischen den beiden Gottesbezeichnungen JHWH und Elohim erneut hingewiesen werden. Die Bezeichnung JHWH bedeutet *middat raḥamim*; Elohim *middat hadin*. Das häufige Auftreten beider Gottesbezeichnungen in der Bibel soll nach der rabbinischen Auffassung darauf hindeuten, dass Gott sowohl gütig als auch gerecht ist. Aus dem

---

<sup>325</sup> Egger 2000: 204f.

<sup>326</sup> Ebd.: 205.

Grund, dass Elohim auch "Richter" bedeuten kann, steht dieser Name zur Betonung der gerechten Seite, während JHWH zur Betonung der gütigen Seite Gottes steht.<sup>327</sup> Durch eine Verbindung von Gen 8:1 mit Ex 34:6 und Ex 22:27 wird diese rabbinische Unterscheidung zwischen Elohim und JHWH von R. Šemuel im Teil a) der vorliegenden Stelle der GenR unterstützt.

Diese These kann hingegen durch Hinzuziehen anderer Stellen im Kontext der Noahgeschichte, in denen die beiden Gottesbezeichnungen vorkommen, widerlegt werden. So wird die Gottesbezeichnung JHWH auch im Zusammenhang des Berichtes vom Strafwillen Gottes benutzt: „Und JHWH sprach: Ich will die Menschen [...] vertilgen“ (Gen 6: 7).“ Die Gottesbezeichnung Elohim ihrerseits kommt in Gen 8:1 im Zusammenhang des Gedenkens Gottes an Noah vor. Wie Lewis anmerkt, liefert dieser veränderte Gebrauch des göttlichen Namens in der Fluterzählung den Anlass für die Predigt von R. Šemuel.<sup>328</sup>

Um diese Spannung aufzulösen, beginnt R.Šemuel seine Auslegung mit einer einleitenden Phrase; nämlich „wehe den Frevlern“. Dass im Zusammenhang des Berichtes von der sündigen Sintflutgeneration trotzdem nicht die Gottesbezeichnung Elohim vorkommt, sondern JHWH, hat seine Richtigkeit. Denn Gott war gegenüber dieser Generation auch barmherzig, bis die Erde durch ihre Sünden verdorben wurde. In diesem Augenblick wandelte sich das Verhalten Gottes von der Barmherzigkeit zu dem Verhalten der strengen Gerechtigkeit.

Was die Gottesbezeichnung Elohim im Zusammenhang des Verses Gen 8:1 „da gedachte Elohim des Noah“ betrifft, so leitet R. Šemuel diesen Versteil mit „wohl den Frommen“ ein. Das Verhalten Gottes war aufgrund der Sünden der Sintflutgeneration bereits das der Gerechtigkeit. Aufgrund der guten Werke Noahs wurde die Eigenschaft der Gerechtigkeit zu der der Barmherzigkeit. Denn das Gedenken Gottes an sich ist schon eine Art der Barmherzigkeit.<sup>329</sup>

Das Gottes Verhalten sich entsprechend dem Verhalten der Menschen von der Gerechtigkeit zur Barmherzigkeit - oder umgekehrt - wandelt, gilt als Garantie für den Bestand der Welt.<sup>330</sup> Zu dieser Frage äußert sich auch Nissen: „Diese Doppelheit des jüdischen Gottesbil-

---

<sup>327</sup>Vgl. Lauer 1994: 104 und Hruby 1996: 89f.

<sup>328</sup>Vgl. Lewis 1978: 122

<sup>329</sup>Vgl. auch Egger 2000: 207f.

<sup>330</sup>Vgl. Schäfer 1975: Anm.17/221 und Hruby 1996: 89f.

des durchzieht und bestimmt die ganze jüdische Religion als ihr durchgehendes Strukturmoment, und es gibt keinen Bereich des Gott-Mensch-Verhältnisses und des gottgebotenen Handelns gegenüber Gott und dem Nächsten, der nicht durch das Miteinander von Gerechtigkeit und Gnade, Liebe und Recht gestaltet wäre.“<sup>331</sup> Die Frevler bedeuten daher eine beständige Gefahr für die Welt. Dahingegen bewirken die Gerechten einen Straferlass und -aufschub.<sup>332</sup>

Der Teil b) der vorliegenden Stelle von GenR gibt nun Antwort auf die Frage, warum Gott des Noah gedachte. „Die darauf gegebene Antwort lautet, dass Noah die Tiere in der Arche zwölf Monate lang versorgt habe.“<sup>333</sup> So wurde der Zusammenhang der Noahgeschichte in der Genesis herangezogen. Der Teil b) erklärt auch den Grund für diese Antwort: Entsprechend der Ergänzung des Verses Gen 8:1 gedachte Gott nicht nur Noahs, sondern auch all des Wildes und des Viehs, das bei ihm in der Arche war.

Im Gedenken Gottes an Noah spiegelt sich die jüdische Auffassung über die Nachahmung Gottes wider. Denn „wer durch sein Handeln das Tun Gottes an der Welt nachahmt, der wird dadurch gottähnlich und heißt *zaddik*, wie auch Gott selbst in seiner Eigenschaft des barmherzigen Spendens und Ernährens seiner Geschöpfe so genannt wird.“<sup>334</sup>

Hingegen wird im Teil c) die Auffassung vertreten, dass Gott Noah besonders wegen seiner Versorgung der reinen Tiere rettete. Nach Egger ist der Grund „weshalb in GenR 33,3 gesagt wird, Gott habe des Noah aufgrund *zekhut* (=Verdienste von Gott) der reinen Tiere gedacht, vielmehr darin zu suchen, dass die reinen Tiere die Tierwelt gegenüber Gott repräsentieren. Es verhält sich hier ähnlich wie mit Israel und den Heiden. Wie durch die Erwählung Israels demonstriert wird, dass Gottes Zuwendung und Liebe allen Menschen gilt, wird die Zuwendung und Liebe Gottes gegenüber den Tieren an reinen Tieren sichtbar gemacht. Und wie Israel die Menschheit Gott gegenüber repräsentiert, repräsentieren die reinen Tiere die ganze Tierwelt Gott gegenüber.“<sup>335</sup>

Meines Erachtens kann die Verbindung des Gedenken Gottes an Noah mit dessen Versorgung vor allem der reinen Tiere als Appell an die Römer verstanden werden, den Opfer-

---

<sup>331</sup>Nissen 1974: 101.

<sup>332</sup>Vgl. Mach 1957 :124, 127.

<sup>333</sup>Egger 2000: 207.

<sup>334</sup>Mach 1957: 22.

<sup>335</sup>Egger 2000: 210f.

dienst wieder zuzulassen. Denn aufgrund der Zerstörung des zweiten Tempels durch konnten „Opfer nicht weiter dargebracht werden.“<sup>336</sup> Die Römer sollten zur Kenntnis nehmen, dass Noah – der Ahnvater für alle Menschen, nur wegen der reinen Tiere gerettet wurde, von denen Opfer dargebracht werden dürfen.

Die weitere Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gegenüber seinen Geschöpfen auf Grundlage von Gen 8: 1, zeigt sich an der folgenden Stelle der GenR 33,3:

*„Da gedachte Elohim des Noah [...]“ (Gen 8:1) Dies ist mit Ps 145: 19 „JHWH ist allen gütig und erbarmt sich aller seiner Werke“ in Verbindung zu bringen. R. Lewi legte den ersten Halbvers so aus: Gütig ist JHWH gegen alle, die seine Werke sind. R. Šemuel gibt folgende Auslegung: Gütig ist JHWH gegen alle und sein Erbarmen erstreckt sich auf alle, weil es zu seinen Eigenschaften gehört, sich zu erbarmen.*

Die Verbindung von Gen 8:1 mit Ps 145: 19 deutet auf die rabbinische Auffassung von der umfassenden Barmherzigkeit Gottes und dementsprechend auch der der Menschen. Denn genauso wie das Erbarmen Gottes auf alle Kreaturen, soll sich auch das menschliche Erbarmen vom Israeliten über den Heiden bis zum Tier erstrecken.<sup>337</sup>

Die folgende Stelle in GenR 33,2 bringt den Versteil *„da gedachte **Elohim** des Noah [...]“* (Gen 8:1) mit Qoh 9: 14-15 in Verbindung:

Oder die Worte *„Da gedachte **Elohim** des Noah“* (Gen 8:1) sind in Verbindung zu bringen mit (Qoh 9:14-15): *„Da war eine kleine Stadt und wenig Menschen waren darin, und es kam ein großer König, der begehrte sie und baute große Bollwerke gegen sie. Und er fand darin einen armen, weisen Mann, der hätte die Stadt retten können durch seine Weisheit; aber kein Mensch dachte an diesen armen Mann.“*

„Eine kleine Stadt“: Dies ist die Welt.

„Und wenig waren Menschen darin“: Dies ist die Flutgeneration.

„Und es kam ein großer König, der begehrte sie“: Dies ist der Heilige, gepriesen sei er.

„Und baute große Bollwerke gegen sie“: Dies sind Irrwege (krumme Pfade) und Verstecke.

„Und es fand sich darin ein armer, weiser Mann“: Dies ist Noah.

„Der hätte die Stadt retten können durch seine Weisheit“: Das bedeutet: Durch Darbringung von Opfern [...] (vgl. Gen 8:20).

„Aber kein Mensch dachte an diesen armen Mann“: Deshalb sprach der Heilige gepriesen sei er: Ihr erinnert euch desselben nicht, ich tue es, wie es heißt: *„Da gedachte **Elohim** des Noah [...]“* (Gen 8:1).

---

<sup>336</sup> Grünewald 1989: 41.

<sup>337</sup> Vgl. Nissen 1974: 75 und Netter 1891: Anm. 4/71.

An dieser Stelle wird jeder Ausdruck in Qoh 9:14 im Hinblick auf die Noahgeschichte ausgelegt, wobei die Stadt, die Welt, die großen Bollwerke die Irrwege symbolisieren.

Die Verbindung der Rettung der Stadt mit der Darbringung von Brandopfern durch Noah lässt nach Netter folgende Erklärung zu: Da Gott im Voraus wusste, dass Noah einst Opfer darbringen würde, rettete er ihn vor der Sintflut. Durch ihn und seine gerettete Familie blieb die ganze Welt weiter bestehen.<sup>338</sup>

Nach Goldberg enthält die Auslegung des Rabbinen hier durch Qoh 9:14 eine Form, die der einer Predigt gleicht: Kein Mensch gedachte des armen Mannes – kein Mensch, aber Gott.<sup>339</sup> Diese Auslegung konnte meines Erachtens als Motivationspredigt für die Juden dienen, um Opfer darzubringen. Obwohl Noah ein armer Mann war, hat er geopfert.

bT verbindet den Vers Gen 8:1 mit Est 7:10. So macht die folgende Stelle des bSanh108b aufgrund des Auftretens des Wortes וישכו in den beiden Versen Gen 8:1 und Est 7:10 von der Regel *gezera schawa* Gebrauch, wobei zwischen den beiden Versen zugleich auch kontextuell verbunden wird:

R. Hisda sagte: Mit Heißem (Unzucht) sündigten sie und mit Heißem wurden sie bestraft. Hier steht geschrieben: „[...] Und die Wasser וישכו (=sanken oder legten sich)“ (Gen 8: 1); und dort steht geschrieben: „Und der Zorn des Königs שככה (sank oder legte sich)“ (Est 7: 10).

Durch diese Verbindung stellt R. Hisda, einen Parallelismus her zwischen der Art der Sünde der Sintflutgeneration und der Reaktion Gottes darauf. Die Unzucht der Sintflutgeneration als eine `heiße` Sünde wird mit heißem Zorn Gottes bestraft. Darauf aufbauend parallelisiert der Rabbi dann auch zwischen der Herabsenkung des Wassers der Sintflut, von der in Gen 8:1 die Rede ist, und der Senkung des Zornes des Königs in Est 7:10.

Neben der Anmerkung in GenR, dass mit dem in Gen 8:4 als Landungsort für die Arche erwähnten Berg Ararat die Bergkette der Kardunja קרדוניא gemeint ist,<sup>340</sup> sei im Fol-

---

<sup>338</sup> Netter 1891: Anm.1/71.

<sup>339</sup> Vgl. Goldberg 1999: 325.

<sup>340</sup> Vgl. GenR 33, 4. Im Anschluss an Netter ist Kardun „ein Gebirgsland links vom oberen Tigris und wird auch von Berossos als Apobaterion der Arche genannt“ (Netter 1891: Anm.8/74). Parrot bemerkt, dass Ararat im ganzen Alten Testament ein Landesname ist (vgl. 2. Kön 19:37; Jes 37:38; Jer 51: 27; Parrot 1955: 49).



genden ebenfalls auf einen Dialog zwischen Noah und dem Raben verwiesen. Dieser fiktive Dialog wird sowohl in GenR 33,5 als auch in bSanh 108b bei der Auslegung für Gen 8:7 „und ließ (Noah) den Raben ausfliegen; der **יצא יצוא וישוב** (=flog immer hin und her) [...]“ gefunden. In GenR 33,5 findet sich das Folgende:

Der Rabe sprach zu Noah: Hast du denn unter allen Tieren und den Vögeln keins finden können, so dass du mich schicken müsstest. Darauf antwortete Noah: Welchen Nutzen hat die Welt von dir? Sie kann dich weder zur Speise noch zum Opfer gebrauchen [...].

In bSanh 108b steht geschrieben:

Der Rabe gab Noah eine schlagende Antwort. Er sagte zu ihm: Dein Meister hasst mich und du hasst mich. Dein Meister hasst mich — [weil er befohlen hatte] sieben [Paare mitzunehmen] der reinen [Kreaturen], aber nur zwei der unreinen. Du hasst mich — da du von den Arten, von denen es sieben gibt, keinen schickst, sondern von denen es nur zwei gibt. Fehlt dann nicht ein Geschöpfe auf der Welt, sodass du mich aussendest und mir *Unglück passiert*.<sup>341</sup> Oder vielleicht hat du Verlangen nach meiner Frau.

In Gen 8:7 kommt das Verb **וַיָּשׁוּב** (kehrte um) vor. Dieses Verb stammt von der Wurzel **שׁוּב**. Aus demselben Verbstamm kann auch das Verb **הֵשִׁיב** (=antworten/wiedergeben) abgeleitet werden, welches die Rabbinen an den beiden zitierten Stellen annehmen, um dadurch zwischen Noah und dem Raben einen Dialog zu weben.<sup>342</sup> Aus diesem Dialog kann gefolgert werden, dass der Rabe zu den unreinen Tieren gehört. Diese Auffassung wird – wenn auch implizit - innerbiblisch unterstützt. Denn in Lev 11:13, 15 lautet es:<sup>343</sup> „und von den Vögeln sollt ihr folgende verabscheuen –man darf sie nicht essen [...] alle Rabenarten.“<sup>344</sup>

Die Taube hingegen wird ebenfalls durch Anwendung der innerbiblischen Auslegung an der folgenden Stelle der GenR 33,6 gelobt.<sup>345</sup> Herangezogen werden die Verse Gen 8: 8,9 „[...] *Da ließ er die Taube von sich (מֵאֵתוֹ) ausfliegen [...] die Taube fand aber keine Stätte, wo ihr Fuß ruhen konnte, so kam sie wieder zu ihm in die Arche [...]*“:

R. Jehuda bar Nahman im Namen von Reš Laqiš sagte: Die Taube wäre nicht zurückgekommen, wenn sie einen Platz zum Rasten gefunden hätte. Und das ähnliche findet sich in Klag 1: 3: „[*Juda ist gefangen in Elend und schwerem Dienst; sie wohnt unter*

<sup>341</sup> Wörtlich =Fürst der Hitze oder Fürst der Kälte erschlagen.

<sup>342</sup> Vgl. Netter 1891: Anm.2/75.

<sup>343</sup> In Lev 11: 13-19 und Deut 14, 12-18 gibt es eine Liste aller unreinen Vögel, darunter der Rabe. (dazu vgl. auch Lau 1978: 81).

<sup>344</sup> Nach dem Midrasch Pirque Rabbi Eli'ezer (23) kehrt der Rabe nie mehr zur Arche zurück, sondern ernährt sich von Leichnam eines Menschen.

<sup>345</sup> Die Taube ist ein reiner Vogel, denn wenn man sich kein Rind oder Kleinvieh als Opfertier leisten konnte, durfte man als Ersatz Tauben darbringen (vgl. Lev 1:14-17).

den Heiden Völkern (=Gojim) und findet keine Ruhe.“ Wenn sie einen Platz zum Rasten gefunden hätte, wäre sie nicht zurückgekommen. Ferner findet sich das ähnliche in Deut 28: 65: „Dazu wirst du unter jenen Völkern keine Ruhe haben, und deine Füße werden keine Ruhestatt finden.“ Wenn sie einen Platz zum Rasten gefunden hätte, wäre sie nicht zurückgekommen

Die Taube ist hier ein Symbol für Israel.<sup>346</sup> Zu dieser Verbindung kommt R. Jehuda deswegen, weil in Gen 8:8,9 nicht einfach *„die Taube kam wieder“* steht, sondern noch die Worte *„sie fand aber keine Stätte, wo ihr Fuß ruhen konnte.“* Diese letztere Phrase kommt aber auch an anderen Stellen der Bibel vor; nämlich in Klag 1:3 und Deut 28:65.<sup>347</sup> Diese beiden Stellen beziehen sich auf das Volk Israel, das auch *„keinen Rastplatz im Exil fand.“*<sup>348</sup> Diesbezüglich bemerkt Netter, dass der Vergleich Israels mit einer Taube in der Bibel sehr beliebt ist.<sup>349</sup>

Aus dem Gebrauch des Wortes מאתו (von sich) in Gen 8:8 *„[...] Da ließ er die Taube von sich מאתו ausfliegen“*, folgert R. Jeremja in bT, dass die reinen Tiere im selben Stockwerk mit den Menschen gewohnt haben.<sup>350</sup> Diese Folgerung ergibt sich aus dem Zusammenhang der Noahgeschichte. „Denn nur bei der Taube steht מאתו (= von sich) geschrieben, nicht aber beim Raben (vgl. 8:7).“<sup>351</sup>

Entsprechend Gen 8:11 ließ Noah die Taube zum zweiten Mal ausfliegen. Diesmal kam sie um die Abendzeit mit einem frischen טרף (teref) im Schnabel zurück. Bezüglich der Bedeutung von טרף (teref) haben die Rabbinen in GenR und in bT unterschiedliche Ansichten. In den zwei Quellen wird für die Erklärung dieses Wortes von der Auslegungsregel *gezera schawa* Gebrauch gemacht.

Da טרף (teref) in Gen 37: 33 *„טרף טרף ist Joseph“* vorkommt und dort die Bedeutung von „zerrissen“ hat, bedeutet es dies auch für einen anonymen Ausleger in GenR. Außerdem lässt die hebräische Sprache diese Doppeldeutigkeit zu. Aufgrund dieser Auslegung kommt der Ausleger zu der Auffassung, dass Noah die Taube טרף (=schälte), da sie der Olive nicht die Gelegenheit gab, zu einem großen Baum zu wachsen.<sup>352</sup>

---

<sup>346</sup>Vgl. Lewis 1978:146.

<sup>347</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.3/76.

<sup>348</sup>Lewis 1978:146.

<sup>349</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.3/76.

<sup>350</sup>Vgl. b Sanh 108b.

<sup>351</sup>Rottzoll 1994: Anm. 7/166.

<sup>352</sup>Vgl. GenR 33, 6.

Im Zusammenhang mit Sprüche 30:8 legt der bT das Wort טרף (teref) aus. Dort bedeutet es „fressen.“ Dadurch wird angedeutet, dass die Taube auf der Erde etwas zu fressen fand.<sup>353</sup>

Da entsprechend dem biblischen Bericht über das Sintflutereignis alles vernichtet und zerstört wurde, gibt es nun in GenR 33,6 Streitigkeiten darüber, wie konnte טרף – diesmal in der Bedeutung von Olivenblatt - trotz aller Verwüstung heranwachsen:

Nach R. Abba bar Kahana brachte die Taube das Olivenblatt von den jungen Schösslingen im Lande Israel. Nach R. Lewi war es vom Ölberg, welcher damals im Lande Israel nicht unter den Wassern der Sintflut stand. Und dies ist eben das, was Gott gesagt hat: „Du Menschenkind, sprich zu ihnen: Du bist ein Land, das nicht beregnet ist, das nicht benetzt wurde zur Zeit des Zorns“ (Ez 22:24). R. Birei sagte: Der Taube wurden die Tore des Paradieses geöffnet, so dass sie das Blatt brachte. Hätte sie denn aber, fragte R. Abahu, nicht etwas Besseres aus dem Paradies bringen können? Zimt oder Balsam? Sie wollte damit dem Noah etwas andeuten, sie sprach nämlich zu ihm: lieber bittere Nahrung von Gott gegenüber süßer Nahrung von dir.

Als Lösung gibt es an dieser Stelle der GenR zwei Vorschläge. Da nach Ez 22: 24 das Land Israel zur Zeit des Zorns nicht benetzt und nicht beregnet wurde, wird folgendes vorgeschlagen: Die Taube Noahs brachte das Olivenblatt von Israel oder vom Ölberg in Israel. Dieser Vorschlag zeigt zugleich die wichtige Rolle Israels in den Gedanken der Rabbinen.

Entsprechend dem zweiten Vorschlag von R. Birei brachte die Taube das Olivenblatt gar nicht von der Erde, sondern aus dem Paradies. Dieser Vorschlag wird von R. Abahu aufgenommen, der dann die Taube selber reden lässt.<sup>354</sup> Eine Erklärung für die Äußerung „lieber bittere Nahrung von Gott gegenüber süßer Nahrung von dir“, die der Taube in ihrer Rede mit Noah in den Mund gelegt wird, findet sich an der folgenden Stelle des bSanh108b.<sup>355</sup> An dieser Stelle spricht die Taube nicht Noah an, sondern Gott:

Die Taube sprach vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt! meine bittere Nahrung wie ein Olivenblatt von dir ist besser als eine süße Nahrung wie Honig aus Händen eines Menschen.<sup>356</sup>

Rottzoll erklärt diese Äußerung der Taube wie folgt: „Während die Taube das ganze Jahr über, das sie sich in der Arche aufhielt, gefüttert wurde, kam sie nach der Flut mit einem bitte-

<sup>353</sup>Vgl. b Sanh 108b und bErub 18b.

<sup>354</sup>Nach Netter kann der Anlass, die Taube reden zu lassen, im Auftritt des Wortes בפיה (=in ihrem Schnabel) bestehen (vgl. Netter 1891: Anm.5/78).

<sup>355</sup>Vgl. auch Pirqe Rabbi Eli'ezer 32.

<sup>356</sup>Vgl. auch bErub 18b.

ren Olivenblatt als Nahrung zurück, einer Nahrung, von der sie sich sonst nicht ernährt, das ihr, in Freiheit gepflückt, aber immer noch lieber ist, als in Gefangenschaft ernährt zu werden. Folglich symbolisiert das Olivenblatt hier nicht den Frieden, sondern die Freiheit.“<sup>357</sup>

Wie bereits angeführt wurde, gibt es in der Noahgeschichte der Genesis zahlreiche Stellen, die die Bestimmung der Zeit des Beginns, der Dauer und des Endes der Sintflut betreffen. Zum Beispiel bestimmen Gen 7: 6,11, die nach der Klassifizierung der modernen Bibelkritik zur Priesterschrift gehören, durch die Erwähnung von Noahs Alter das Datum für den Sintflutbeginn: „Noah aber war 600 Jahre alt, als die Sintflut über die Erde kam [...] im sechshundertsten Lebensjahre Noahs, am siebzehnten Tage des zweiten Monats“ (Gen 7:6,11). Die Regendauer wird einmal mit 40 Tagen und 40 Nächten angegeben, ein andermal mit 150 Tagen (vgl. Gen 7: 11,24).<sup>358</sup> In Bezug auf das Ende der Sintflut wird in Gen 8: 3,4,5,13,14 festgestellt: „Da verliefen sich die Wasser von der Erde und nahmen ab nach hundertundfünfzig Tagen. Am siebzehnten Tage des siebten Monates ließ sich die Arche nieder auf dem Berg Ararat. Es nahmen aber die Wasser immer mehr ab bis auf den zehnten Monat. Am ersten Tage des zehnten Monats sahen die Spitzen der Berge hervor [...] Im 601 Lebensjahr Noahs am ersten Tage des ersten Monats waren die Wasser vertrocknet auf die Erden [...] Am 27. Tage des zweiten Monats war die Erde ganz trocken.“

Eine anonyme Überlieferung in GenR 33,7 versucht alle diese Zahlenangaben miteinander zu verbinden, um den Widerspruch darin aufzulösen:

„Und es war im Jahre 601 am ersten Tage der Woche, am ersten des Monats.“ Wir haben gelehrt: Das Strafgericht über das Sintflutgeschlecht dauerte 12 Monate. Wie so? [Es heißt]: „Im 600. Lebensjahre Noahs, im 2. Monate, und zwar am 17. desselben.“ Ferner heißt es: „Der Regen war über der Erde 40 Tage und 40 Nächte.“ D.h. während der zwei Monate Marcheschwan und Kislev. Die Wasser wuchsen 150 Tage auf die Erde lang. D.h. während der Monate Tebet, Schebat, Adar, Nisan, Iiar. Die Arche ruhte im 7. Monat, am 17. Tage auf dem Berg Ararat. D.h. während Sivan, welches der 7. Monat nach dem Aufhören des Regengusses war. Da fehlen aber auch 16 Tage, immer eine Elle auf vier Tage gerechnet, eine und eine halbe Handbreite (טפח) täglich. Daraus ergibt sich, dass die Arche 11 Ellen im Wasser stand. Da fehlen aber doch an allen 60 Tagen, wie es heißt: „Es nahmen aber die Wasser immer mehr ab bis auf zehnten Monat.“ D.h. der Monat Ab, welcher der 10. Monat nach dem Herabströmen des Regens war. Oder: „Im 601. Lebensjahr Noahs am ersten Tage des ersten Monats waren die Wasser vertrocknet auf die Erden.“ D.h.: Diese wurde wie eine Art Wasserkanne (טפח). Die Tatsache, dass die Erde nicht trocken war bis zum 27. Tag des zweiten Monats, obwohl Noah am 17. die Arche bestieg, wird erklärt mit der Tatsache, dass das

<sup>357</sup>Rottzoll 1994: Anm. 12/167.

<sup>358</sup>Die Zeitangabe von 40 Tagen und 40 Nächten gehört nach Ansicht der modernen Bibelkritik zum jahwistischen Bericht, die andere Zeitangabe zur Priesterschrift (vgl. Maiburger 1990: 151).

nats, obwohl Noah am 17. die Arche bestieg, wird erklärt mit der Tatsache, dass das Sonnenjahr elf Tage länger ist als das Mondjahr.

An dieser Stelle zeigt sich, wie der Ausleger ausgehend von der Tatsache, dass nach der hebräischen Zeitrechnung jeder Monat außer Nisan nur 29 Tage beträgt, von der Unterscheidung zwischen dem Sonnen- und Mondjahr und von eigenen arithmetischen Verfahren die verschiedenen Zeitangaben miteinander in Einklang bringen konnte.

### 2.3.3 Zu Gen 8: 15-22 „Ausstieg aus der Arche und Darbringung von Brandopfern“

Die verschiedenen Auslegungen in GenR 34,1-6 zu der Phrase „*Geh aus der Arche*“ (Gen 8: 15) konzentrieren sich auf die Bewertung von Noahs Charakter. In GenR 34,1 wird das Verhältnis zwischen Gott und Noah durch die Verbindung dieser Phrase mit dem Vers Ps 142: 8 dargestellt, indem die in Ps 142:8 vorkommenden Äußerungen Noah in den Mund gelegt werden:

Das steht in Verbindung mit Ps 142:8 „*Ziehe aus dem Kerker meine Seele*“ Diese Wendung lässt sich auf Noah anwenden, der 12 Monate lang in der Arche eingeschlossen war. „*Dass ich deinen Namen preise*“ (Ps 142:8); das bedeutet; dass ich deinem Namen Dank zolle. „*Um mich sammeln sich die Gerechten*“ (Ps 142:8); das bedeutet: Die Gerechten werden sich durch mich bekränzen. „*Weil du mir wohlgetan hast*“ (Ps 142:8); das bedeutet: Weil du zu mir gesprochen hast: „*Geh aus der Arche.*“

Wie Netter zu dieser Stelle des GenR kommentiert, werden diese Psalmworte Noah zugeschrieben, weil sie zu David, von dem die Handlung in den Psalmen spricht, weniger passen, da er in keiner Haft gewesen war. Sie passen wohl aber auf Noah, der sich in der Arche wie in einem Kerker aufhalten musste.<sup>359</sup>

Es ist zu bemerken, dass GenR 34,3 eine bloße Wiederholung von GenR 34,2 ist. So bewerten beide Stellen Noah positiv durch ein Gleichnis der Erprobung. Der Unterschied besteht aber in der ausgelegten Stelle. GenR 34,2 ist die Auslegung von „*Geh aus der Arche*“ (Gen 8: 15); GenR 34,3 für die Phrase „*Und der Herr sprach zu Noah: Gehe in die Arche und dein ganzes Haus, denn dich habe ich gerecht vor mir gefunden (7:1).*“ Nach Oberhänsli-Widmer ist diese Wiederholung von den Redaktoren von GenR beabsichtigt; ihr Zweck ist es

<sup>359</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 1/81. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Beschreibung des Leidens Noahs auf der Arche im Midrasch Pirke Rabbi Eli'ezer (23) verwiesen: Noah betete zu Gott an, ihn aus der Arche zu entlassen, denn seine Seele war den Geruch der Löwen, Bären und Panther leid.

Toleranz für Noah – als Prototyp des Nicht-Juden – zu wecken.<sup>360</sup> Oberhänsli-Widmer will ihre Behauptung untermauern, indem sie darauf hindeutet, dass in GenR 55,2 dasselbe Erprobungsgleichnis als positive Darstellung Abrahams - des Freundes Gottes (Jes 41:8; II Ch 20:7) - steht.<sup>361</sup> Denn „nur so grosse Männer wie Abraham und Noah sind für Gott erprobungswürdig.“<sup>362</sup>

Zum uneingeschränkten Gehorsam Noahs gegenüber Gott äußert sich GenR 34,4. Dort wird die Auffassung vertreten, dass Noah in der Arche blieb, bis ihm befohlen wurde, auszu-steigen. Er sagte, ich ging mit Erlaubnis von Gott hinein und werde mit seiner Erlaubnis wieder aussteigen.<sup>363</sup> Die folgende Stelle GenR 34,5 ist ebenfalls Ausdruck der positiven Bewertung Noahs:

[*Da redete Gott mit Noah*] (Gen 8: 15). Das steht in Verbindung mit Qoh 7:19: „*Die Weisheit macht den Weisen stärker als zehn Gewaltige, die in der Stadt sind.*“ Der erste Teil des Verses geht auf Noah und der zweite Teil geht auf die zehn Generationen von Adam bis Noah; und von allen habe ich nur mit einem von ihnen gesprochen, nämlich mit dir, wie es heißt „*Da redete Gott mit Noah*“ (Gen 8: 15).

Um zu betonen, dass sowohl die Zeit des Einstiegs in die Arche als auch die des Ausstiegs von Gott vorherbestimmt war, verbindet GenR 34,6 zwischen der Phrase „*gehe aus der Arche*“ (Gen 8:15) und „*alles hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde*“ (Qoh 3:1).<sup>364</sup>

Um diese Vorstellung des Vorherbestimmten zu betonen wird Noah in GenR 34,6 in einem Gleichnis als Verweigerer dargestellt, der zögert, aus der Arche zu steigen; doch Gottes Schwur zerstreute seine Befürchtungen:

Gleich einem Aufseher, der wegzog und einen Stellvertreter einsetzte. Als er zurückkam, sagte er zum Stellvertreter: Geh weg von deinem Platz! Er aber wollte nicht weggehen. Ebenso heißt es auch bei Noah. Er wollte nicht aus der Arche weggehen, indem er bei sich dachte: Wenn ich herausgehe, so würde ich Kinder zeugen und mich vermehren zum Fluch [Vernichtung], bis ihm der Heilige, gepriesen sei Er, schwur, keine Sintflut mehr auf die Welt zu bringen. Es heißt nämlich: „*Das sind mir wie Noahs*

---

<sup>360</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 258.

<sup>361</sup>Ebd.

<sup>362</sup>Ebd.

<sup>363</sup>Vgl. GenR 34, 4. Dahingegen bemerkt Gradwohl, dass dieses Verhalten Noahs nicht nur als Zeichen des Gehorsams zu betrachten ist, sondern auch als Zeichen seiner Vorsicht. Denn selbst nach dem Gottesbefehl, aus der Arche zu steigen, zögert er (vgl. Gradwohl 1986:1/56).

<sup>364</sup>Vgl. GenR. 34, 6.

*Flutwasser, da ich geschworen, dass die Wasser Noahs die Erde nie mehr überschwemmen werden“ (Jes 54: 9).*

Um die Auffassung zu unterstützen, dass Noah zunächst zögerte, aus der Arche zu steigen, bedient sich der Rabbi der innerbiblischen Auslegung. So verbindet er zwischen der Phrase „*gehe aus der Arche*“ (Gen 8:15) und Jes 54:9 „*das sind mir wie Noahs Flutwasser, da ich geschworen, dass die Wasser Noahs die Erde nie mehr überschwemmen werden.*“ Entsprechend dem Kontext des zweiten Verses kann gefolgert werden, dass Noah nicht aus der Arche ausstieg, bis Gott schwor, keine weitere Sintflut über die Erde kommen zu lassen. Die Verweigerung begründet Noah: „Ich werde Kinder zeugen und mich vermehren zum Fluch“. Somit liegt, mit Thoma/Lauer, der Fokus dieser Stelle in GenR auf dem Satz „er wollte nicht aus der Arche weggehen“.<sup>365</sup>

In diesem Gleichnis wird Noah mit dem Stellvertreter und Gott mit dem Aufseher verglichen. Gott verlässt die Welt zur Zeit der Flut und übergibt Noah die Führung der Menschen und der übrigen Kreaturen.<sup>366</sup> Nach Thoma/Lauer ist das Gleichnis hier versteckt antithetisch: „Noah ist kein gewöhnlicher Stellvertreter. Sein äusserer Ungehorsam ist in Wahrheit Zeugnis einer grossen, den Menschen dienenden Gerechtigkeit.“<sup>367</sup>

In Bezug auf den Vers „und alles Getier, das bei dir ist [...], das הוצא (*hotsee* = *gehe heraus mit dir*), dass sie sich regen auf Erden und fruchtbar seien und sich mehrten auf Erden“ (Gen 8: 17) finden sich in GenR einige Bemerkungen zur Sprache. Obwohl in der hebräischen Bibel das Wort הוצא (*hotsee*= das gehe heraus mit dir) geschrieben steht, soll es nach R. Judan aber als הוצא (*hietsee*) gelesen werden.<sup>368</sup> Wie Netter bemerkt, erklärt der mittelalterliche Kommentator Raschi (1040-1104) den Vorschlag von R. Judan folgendermaßen: `הוצא` (*hietsee*) hat die Bedeutung von: „Sage ihnen, dass sie herausgehen sollen, und „*hotsee*“ `הוצא`: wenn sie nicht herausgehen wollen, bringe ich sie heraus (mit Gewalt).“<sup>369</sup>

Bei der Auslegung der GenR für Gen 8:17, wo wiederholt das Wort „Erde“ erscheint, kommt wiederum die rabbinische Überzeugung zum Fragen, dass es in der Bibel keine bloßen

---

<sup>365</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/231.

<sup>366</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 1/83.

<sup>367</sup>Thoma/Lauer 1991: II/232.

<sup>368</sup>GenR.34, 8.

<sup>369</sup>Netter 1891: Anm. 3/83f. Wünsche übersetzt dieses alternative Wort durch „gib ihnen ihre Freiheit wieder“ (Wünsche 1881/ 150).

Wiederholungen gibt.<sup>370</sup> Diese Wiederholung hat laut R. Judan die Bedeutung von „sie sollen auf Erden fruchtbar sein und sich vermehren, nicht auf der Arche“.<sup>371</sup>

Die folgende Stelle GenR 34,8 setzt sich bei der Auslegung des Verses Gen 8:17 mit den sogenannten noahidischen Geboten auseinander, obwohl jeder Zusammenhang zwischen dem Inhalt dieses Verses und diesen Geboten fehlt.<sup>372</sup> Die Auseinandersetzung mit diesen Geboten wäre bei der Auslegung von Gen 9 zu erwarten, wo von dem Bund Gottes mit Noah und seinen Nachkommen die Rede ist.<sup>373</sup>

Die Nachkommen Noahs wurden zu sieben Geboten verpflichtet: Gegen Götzendienst, gegen Unzucht, gegen Blutvergießen, gegen Gotteslästerung, gegen Übertretung der Rechtspflege, gegen Raub und gegen Genuss eines Gliedes vom lebenden Tier.

Zunächst sei im Zusammenhang der Diskussion über die noahadischen Gebote auf die Bemerkung Stembergers verwiesen. Er spricht von der rabbinischen Vorstellung, dass diese Gebote für alle Menschen verpflichtend sind.<sup>374</sup> Der Grund dafür besteht darin, dass die noachidischen Gesetze einen Bestandteil der Tora bilden und somit verbindlich sind.<sup>375</sup>

Bei seiner Beschäftigung mit dieser Stelle der GenR interessiert sich Müller für die gewählte Reihenfolge der noachidischen Gebote. Nach Müller repräsentieren die ersten drei erwähnten Gebote Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, die drei grundlegenden Kardinalsünden.<sup>376</sup> Zur Erklärung der Stellung dieser drei Gebote an den Anfang kann das folgende historische Ereignis behilflich sein: Eine geheime Versammlung von Rabbinen in Lydda beschloss nach dem Verbot der Religionsausübung, das Hadrian nach dem Bar-Kochba-

---

<sup>370</sup>Vgl. Dohmen/Stemberger 1996: 80.

<sup>371</sup>Vgl. GenR.34, 8.

<sup>372</sup>Wie Moore anmerkt, vertreten die Rabbinen folgende Auffassung: Die Gebote Gottes entstanden ursprünglich aufgrund der „in der Bibel bestätigt, dass Gott die Menschen lehrte, was für sie richtig und was falsch ist. Gott setzte ihnen die Konsequenzen der beiden Alternativen vor und ließ sie zwischen ihnen wählen. Das tat Gott mit Adam im Garten; so tat er es mit Noah für sich selbst und seine Nachkommenschaft aller Rassen.“ ( Moore 1927: 1/453).

<sup>373</sup>S. Punkt 2.4 dieser Arbeit.

<sup>374</sup>Diese Vorstellung ist auch schon in der pseudepigraphen Literatur belegt (vgl. Stemberger 1979:151).

<sup>375</sup>Dagegen bemerken Dietrich und Stemberger, dass sich nur die Nichtjuden diesen Geboten verpflichten mussten (vgl. Dietrich 1948: 302 und Stemberger 1979: 151). Nach Stemberger findet sich die Grundlage für die Vorstellung, dass die noahidischen Gebote nur für die Nichtjuden bestimmt waren, in den Bestimmungen des Pentateuch über die Nichtjuden im Land Israel unter der Hasmonäerherrschaft. „Damals kamen zahlreiche Nichtjuden unter jüdische Herrschaft und man musste entscheiden, unter welchen Bedingungen sie geduldet würden. [...] Später ist die Einhaltung der noahidischen Gebote ein wichtiges Kriterium für den Juden geworden, wie er sich gegenüber Nichtjuden zu verhalten habe.“ (Stemberger 1979: 151)

<sup>376</sup>Vgl. Müller 1994: 28.



Aufstand im Jahre 135 erließ, dass unter Zwang und Lebensgefahr alle Gebote außer Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen übertreten werden dürfen.<sup>377</sup>

Die Annahme, dass die Noahiden 7 Gebote hatten, stimmt auch mit den Aussagen der tannaitischen Schultradition des 2. Jahrhunderts nach Chr. überein, da sich in dieser Tradition die Theorie von 7 Geboten Gottes an Noah und seine Nachkommen befindet.<sup>378</sup> Dies spiegelt sich in der folgenden Stelle des bSanh 56b:

In der Schule von Menasche wurde gelehrt: Die Nachkommen Noahs wurden zu sieben Geboten verpflichtet: Gegen Götzendienst, gegen Unzucht, gegen Blutvergießen, gegen Raub, gegen den Genuss eines Gliedes vom lebenden Tier, gegen Kastration und gegen die Kreuzung der Arten.

Entsprechend der hier zitierten Stelle des bT sind die Verbote der Kastration und Kreuzung der Arten<sup>379</sup> zu den noahidischen Geboten gezählt worden, während im Gegensatz zu GenR das Verbot der Übertretung der Rechtspflege und das Verbot der Gotteslästerung nicht erwähnt werden.

Interessant bei der Auseinandersetzung des bT mit den noahidischen Geboten ist, dass mittels der innerbiblischen Auslegung für jedes einzelne Gebot einen Schriftbezug gesucht wird. Dabei bedient sich der babylonische Talmud des Kontexts der Noahgeschichte in der Genesis. So werden die beiden ersten Verbote des Götzendienstes und der Unzucht mit Gen 6: 11 *„Aber die Erde ward verderbt vor Gott, und voll ward die Erde von Frevel“* in Verbindung gebracht. Zur Unterstützung für die These des Verbotes des Blutvergießens wird *„wer Menschenblut vergießt [...]“* (Gen 9:6) herangezogen. Das Verbot des Raubes wird durch *„[...] wie das Kraut, das grüne, gebe ich euch alles“* (Gen 9: 3) ausgelegt. Das Verbot des Genusses eines Gliedes vom lebenden Tieres steht in Gen 9:4 ausdrücklich: *„nur Fleisch, das seine Seele noch in sich hat, dürft ihr nicht essen.“* Das Verbot der Kastrierung versteht sich entsprechend Gen 9:7 von selbst: *„ihr nun, seid fruchtbar und mehret euch [...]“*. Das Verbot der Kreuzung zeigt sich in *„von den Vögeln, je nach `ihrer` Art [...]“* (Gen 6:20).<sup>380</sup>

---

<sup>377</sup>Vgl. Goldberg 1997: 292f; zu diesem rabbinischen Beschluss vgl. bSanh 74a. Wie Goldberg weiter bemerkt, ist dieser Beschluss eine Richtlinie für das Verhalten bei äußerem Zwang (vgl. Goldberg 1997: 293).

<sup>378</sup>Vgl. Dietrich 1948: 305.

<sup>379</sup>Kreuzung ist gemäß der Tora verboten. In Lev 19:19 heißt es: *„[...] Du sollst nicht zweierlei Arten deines Viehs sich begatten lassen [...]“*. Trotzdem *„untersagt die Tora die Nutzung des Ergebnisses solcher Paarung nicht. Zum Beispiel ist es verboten, eine Stute mit einem Esel zu paaren, aber das Benutzen eines Maultiers ist erlaubt“* (Lau 1988:102).

<sup>380</sup>bSanh 57a.

Als sprachliche Analyse der Wörter „רמש“ (remeš = alles Vieh), und רומש (romeš =kriechen) in „dazu alle wilden Tiere, alles **Vieh**, alle Vögel und alles, was auf Erden **kriecht**, ging nach ihren Familien aus der Arche“ (Gen 8: 19) steht in GenR 34,8 die folgende Bemerkung von R. Aibu:

R. Aibu sagte: Das Wort רומש (romeš) steht plene (mit waw ׳ו׳) geschrieben, um Mischgattungen auszuschließen. „Nach ihren Familien“; dies will das Kastrierte ausschließen.

Diese Äußerung R. Aibus zeigt die Anwendung der Rabbinen für die Auslegungsregel *kelal u-ferat u-ferat u-kelal* (=Allgemeines und Besonderes, Besonderes und Allgemeines). Diese Regel stellt die fünfte Regel Hillels dar. Sie wird angewendet, wenn es in einem biblischen Vers zwei Aussagen gibt, von denen die eine als Allgemeinaussage zu betrachten ist, die andere aber als Detailaussage.<sup>381</sup>

Rabbi Aibu geht bei der Anwendung dieser Regel von der sprachlich-morphologischen Analyse des Wortes רמש (remeš =alles Vieh) in Gen 8:19 aus. Da dieses Wort plene vorkommt, kann es sowohl als Allgemein- als auch Detailaussage verstanden werden. Was die Allgemeinaussage betrifft, so gibt dieser Vers - wenn das Wort רומש (romeš) plene gelesen wird- an, was mit „Geschöpfen“ gemeint ist, die aus der Arche gestiegen sind, nämlich alles, was auf Erden kriecht. Die Detailaussage kommt zur Geltung, wenn dieses Wort vokalisiert gelesen und auch mit dem Ausdruck „nach ihren Familien“ in Verbindung gebracht wird. Auf diese Weise werden einige Tiere ausgeschlossen; nämlich diejenigen, die aus Mischgattungen entstanden und nicht kastriert sind. Denn im Anschluss an Netter deutet רומש darauf hin, dass das Tier auch im Besitze aller seiner Glieder sein muss. Der Ausdruck „nach ihren Familien“ schließt die Mischfamilien aus.<sup>382</sup>

Der Ausdruck למשפחותיהם (=nach ihren Familien) erfährt in bT dagegen eine andere Interpretation. Dort wird er von R. Johanan nicht als Plural למשפחותיהם (=nach ihren Familien) gelesen, sondern als Singular למשפחותם (=nach ihrer Familie).<sup>383</sup> Nach Rottzoll mag der Grund

<sup>381</sup>Ausführlicher zu dieser Regel s. Dohmen/Stemberger 1996: 88f.

<sup>382</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.1/84.

<sup>383</sup>Vgl. bSanh 108 b.

für diese Interpretation darin bestehen, dass die Tiere auf der Arche nicht gemischt, sondern nach Arten getrennt lebten.<sup>384</sup>

Die folgende Stelle des bSanh 108b beschreibt einen Ausschnitt aus dem Leben während des Aufenthaltes auf der Arche, obwohl diese Stelle im Zusammenhang der Auslegung des Verses Gen 8:19 „[...] sie gingen aus der Arche nach ihren Familien (oder Art um Art)“ angeführt wird. Veranlasst wird diese Beschreibung durch die Formulierung “nach ihren Familien.“ Denn das Wort „Familie“ kommt hier in der Pluralform משפחותיהם (=nach ihren Familien) vor, und nicht in der Singularform משפחותם (=nach ihrer Familie). Dies veranlasst entsprechend der folgenden Stelle El'ieser (der Hausdiener Abrahams),<sup>385</sup> eine Frage nach der Lebensweise auf der Arche an den großen Sem (Noahs Sohn)<sup>386</sup> zu stellen:

R. Ḥana bar Bizna sagte: Eli'ezer sprach zum großen Sem: Es steht geschrieben: „Nach ihren Familien gingen sie aus der Arche“ (Gen 8:19); wie habt ihr dort gelebt? Er sagte zu ihm: Es war eine große Mühsal für uns in der Arche: Dem Getier, das gewohnt ist, sich am Tage zu nähren, gaben wir seine Nahrung am Tag; dem, das gewohnt ist, sich in der Nacht zu nähren, gaben wir seine Nahrung in der Nacht. Vom Chamäleon wusste der Vater nicht, was es isst. Eines Tages saß er da und zerschnitt einen Granatapfel, da fiel ein Wurm heraus, von dem es sich nährte. Von da ab machte er Kleie, und wenn die voller Würmer war, aß es diese. Der Löwe wurde vom Fieber versorgt, wie Rab sagte: Das Fieber versorgt nicht weniger als sechs und nicht mehr als zwölf Tage. Den Phönix hat mein Vater im Laderaum der Arche liegend entdeckt und sprach zu ihm: Warum erbittest du dir keine Nahrung. Er sagte zu ihm: ich sah, dass du sehr beschäftigt warst, da wollte ich dich nicht bemühen. Er sprach zu ihm: Möge es Gottes Wille sein, dass du nie stirbst, wie es heißt: „Ich sagte mir: Mit meinem Nest werde ich verschieden, und gleich dem Phönix werde ich die Tage vermehren“ (Hiob 29:18).

Diese Stelle illustriert die große Sorge Noahs und seiner Begleiter um die Ernährung der anderen Geschöpfe auf der Arche. So führte ein Zufall dazu, dass Noah erkennen konnte, was das Chamäleon überhaupt isst. Um die Ernährung des Löwen brauchte Noah keine Sorgen zu machen, denn Gott hatte ihn mit Fieber krank gemacht. Ein Fieberkranker kann lange Zeit ohne Nahrung überleben. Nach Rab kann ein Fieberkranker zwischen sechs und zwölf Tagen ohne jegliche Nahrungsaufnahme auskommen. Diese Meinung Rabs erzählt aber nicht weiter, wie Noah mit der Ernährung des Löwen nach dem Ende dieser zwölf Tage zurechtgekommen war. Denn der Aufenthalt auf der Arche dauerte entsprechend dem Text der Genesis (7: 12 und 17) 40 Tage und 40 Nächte. An anderen Stellen der GenR ist sogar zwölf Monaten die Rede.<sup>387</sup> Nach Rottzoll will dieser Passus der GenR besagen, der Löwe habe in einem fieber-

<sup>384</sup>Vgl. Rottzoll 1994: 169.

<sup>385</sup>Ebd.: Anm. 21/169.

<sup>386</sup>Ebd.: Anm. 21/169.

<sup>387</sup>Vgl. GenR 28, 8; 30, 6; 33, 7; 34, 1; dazu vgl. auch den Midrasch Pirke de Rabbi Eli'ezer 23.

ähnlichen Zustand geruht und deshalb während seines Aufenthaltes in der Arche keine anderen Tiere zu fressen gebraucht.<sup>388</sup>

Hier ist auch die Rede von dem fabelhaften in den Mythen als unsterblich bezeichneten Vogel, dem Phönix.<sup>389</sup> Er gehörte ebenfalls zu den geretteten Vögeln und befand sich auf der Arche. Im Gegensatz zu allen anderen Tieren und Vögeln auf der Arche bat der Phönix entsprechend der vorliegenden Stelle der GenR Noah nicht um Nahrung, denn er wollte Noah nicht zusätzlich belasten. Dafür belohnt Noah den Phönix, indem er für ihn betet, dass er unsterblich sein möge. Gerade diese Beschreibung des fabelhaften Vogels erhält im Anschluss an Ginzberg eine spezielle Bedeutung in jüdischen Legenden: „Als Eva die verbotene Frucht aß, gab sie diese nicht nur ihrem Mann, sondern allen lebenden Geschöpfen. Alle aßen und wurden sterblich. Nur der Phönix weigerte sich, das göttliche Gebot zu übertreten und wurde zur Belohnung unsterblich.“<sup>390</sup>

Wie bereits angeführt wurde, berichtet die Genesis, dass Noah nach dem Ausstieg aus der Arche Gott Opfer dargebracht hatte. Als Kommentar zum Wort וַיִּבֶן (wajeben = baute) in „Noah aber וַיִּבֶן (wajeben = baute) dem Herrn einen Altar [...]“ (Gen 8:20) liest man in GenR 34, 9 folgendes:

Das Wort *wajeben* kann auch *waeaben* gelesen werden, welches die Bedeutung von נִתְבִּינָן (*nitbonen*) (= verstehen oder meditieren) hat. D.h.: Noah hat verstanden, weshalb Gott ihm wohl befohlen hat, in die Arche von reinen Tieren eine größere Anzahl mitzunehmen als von den unreinen. Gewiss nur deshalb, dass Noah von ihnen Opfer darbringen sollte. Sofort nahm er von allen reinen Tieren usw.

Wie diese Stelle deutlich zeigt, hat das Wort וַיִּבֶן für den Ausleger nicht nur die Bedeutung von bauen, sondern auch von verstehen. Diese zweite Bedeutung kann in Frage kommen, wenn das Wort von der Wurzel בִּין (=verstehen) abgeleitet wird.<sup>391</sup>

Meines Erachtens möchte der Ausleger mit dieser Umdeutung des Wortes וַיִּבֶן, die Bedeutung der Opferdarbringung von reinen Tieren im Judentum betonen: Genau, wie Noah es verstanden hatte, dass man nur reine Tiere darbringen darf, so müssen es auch die Juden

---

<sup>388</sup>Rottzoll 1994: Anm. 21/169.

<sup>389</sup>Zum Aussehen des Phönixes gehört, dass er zwölf Flügel hat. Mit diesen Flügeln kann er die Sonne verdecken. Für die Kirchenväter und Rabbinen war er ein Symbol der Wiederauferstehung (vgl. Ginzberg 1947: I/32f und V/51, 151ff.).

<sup>390</sup>Vgl. Ginzberg 1947: I/74 und V/ 95,67.

<sup>391</sup>Vgl. auch Netter 1891: Anm. 3/86.

verstanden hatte, dass man nur reine Tiere darbringen darf, so müssen es auch die Juden verstehen.

Die Annahme, dass hier eine Wiederbelebung der Riten der Opferdarbringung bezweckt wird, lässt sich auch historisch bekräftigen. Den Juden war die Opferdarbringung während der rabbinischen Zeit lange verboten. Dazu bemerkt Avi-Yonah, dass nach der Zerstörung des zweiten Tempels drei Versuche gemacht worden seien, um den Opferdienst wieder aufzunehmen, nämlich in den Tagen Bar-Kochbas (132-135 ), zur Zeit des römischen Kaisers Julians (reg. 361-363) und nach der persischen Eroberung (614 ).<sup>392</sup>

Die Frage, welche dieser drei Zeitpunkte mit der Äußerung an der vorliegenden Stelle gemeint ist, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden, denn diese Äußerung wird keinem bestimmten Rabbi zugeschrieben. Trotzdem kann die Zeit nach der persischen Eroberung ausgeschlossen werden, da sie nach der Redaktion der GenR erfolgte.

In Bezug auf die Auslegung des Versteils „[...] und brachte Brandopfer auf dem Altar“ (Gen 8: 20) wird von R. Eli'ezer ben Jakob in GenR die Auffassung vertreten, dass das Opfer Noahs auf dem großen Altar von Jerusalem dargebracht wurde.<sup>393</sup> Diese Auffassung kommentierend meint Oberhänsli-Widmer, dass R. Eli'ezer ben Jakob hier Noah in die Israel-Linie zu stellen beabsichtigte.<sup>394</sup> Nach meinem Dafürhalten hat diese Äußerung von R. Eli'ezer mit der Platzierung Noahs in der Israel-Linie nichts zu tun. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als ein Appell für Bedeutung von Opferdarbringungen gerade an diesem geheiligten von den Juden verlorenen Ort. Diese Ansicht lässt sich durch die weitere Ausführung desselben Rabbis unterstützen. So weist er in GenR 34,9 darauf hin, dass auf diesem Altar von Jerusalem der erste Mensch geopfert hatte.

Die Auseinandersetzung mit der Darbringung von Opfern durch Noah findet in GenR 30,6 auch bei der Auslegung des Versteiles „[...] Noah war ein frommer Mann [...]“ (Gen 6:9) statt. Dort fügt R. Huna die folgende kleine Geschichte ein: Als Noah die Arche verließ, stieß ihn ein Löwe und verletzte ihn, so dass er nicht mehr geeignet war, ein Opfer darzubrin-

---

<sup>392</sup>Vgl. Avi-Yonah 1962: 267.

<sup>393</sup>Vgl. GenR 34, 9.

<sup>394</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 227.

gen, und Sem an seiner Stelle opfern musste.<sup>395</sup> An dieser Stelle zeigt sich die Trennung zwischen den Völkern, die Noah repräsentiert, und den Israeliten, deren Repräsentant Sem ist.<sup>396</sup>

Der Vers Gen 8:21 berichtet von der Reaktion Gottes auf die Darbringung der Opfer durch Noah: „und der Herr roch den lieblichen Geruch“<sup>397</sup> und sprach bei sich selbst: Ich will hinfort **nie wieder** die Erde um der Menschen willen verfluchen; ist doch Trachten des menschlichen Herzens böse von **Jugend** (מנערי) auf. Und ich will hinfort **nie wieder** schlagen, was da lebt, wie ich es getan habe“(Gen 8: 21).

An der folgenden Stelle des bErub 65a, die sich mit dem ersten Teil des vorliegenden Verses „und der Herr roch den lieblichen Duft“ befasst, wird durch R. Ḥanina das Riechen des Herrn mit der „Weinstimmung“ eines Menschen verbunden:

R. Ḥanina sagte: Wer sich in seiner [Wein]stimmung besänftigen lässt, hat etwas von der Eigenschaft seines Schöpfers, denn es heißt: „Und der Herr roch den lieblichen Duft [...]“ (Gen 8:20).

An dieser Stelle zeigt sich zunächst die Haltung der Bibel gegenüber dem Wein. In der Bibel wird der Wein gelobt. So berichtet Ps 104: 15, dass der Wein des Menschen Herz erfreut. Die Weinberge gehören nach 1. Chr 27: 27 zu den königlichen Domänen.<sup>398</sup> Auf der anderen Seite weist diese Stelle des bErub 65a auf die Gottes- Ebenbildlichkeit des Menschen, von der in Gen 1: 26f. die Rede ist.

Auch gibt es eine besondere Verbindung zwischen Wein und der Darbringung von Opfern, die auch in Ex 29:40 deutlich wird. Entsprechend dieses Verses ist angeordnet, „dass zusammen mit dem täglichen Ganzopfer ein Gussopfer von Wein dargebracht werden solle.“<sup>399</sup>

---

<sup>395</sup> GenR 30,6.

<sup>396</sup> Entsprechend dem Midrasch Pirke Rabbi Eli'ezer (23) bestand das Opfer, das von Noah dargebracht wurde, aus einem Stier, einem Lamm, einer Turteltaube und einer Taube. Im Buch der Jubiläen ist es dagegen ein Stier, eine Ziege, ein Lamm, ein Ziegenjunge, Salz, eine Turteltaube und ein Junges der Taube (vgl. Weidinger 1995: 152).

<sup>397</sup> Da Ibn Esra den Anthropomorphismus Gottes ablehnt, bedeutet das Riechen Gottes von dem lieblichen Geruch, dass er die Brandopfer akzeptierte (vgl. Ibn Esra; Übers. 1996:182).

<sup>398</sup> Vgl. Herlitz/Kirschner 1930: IV/1359

<sup>399</sup> Grünewald 1989: 77.

Wie bereits an verschiedenen Stellen angedeutet wurde, gibt es nach rabbinischer Ansicht in der Bibel keine Wiederholungen, da jede scheinbare Wiederholung auf etwas Neues hindeutet. Von diesem Prinzip ausgehend beschäftigt sich GenR mit der Wiederholung von „nie wieder“ im vorliegenden Vers. Zur Rechtfertigung dieser Wiederholung gibt es zwei Auffassungen. Entsprechend der ersteren fungiert die Wiederholung als Verstärkung des Beschlusses Gottes, keine weitere Sintflut über die Erde kommen zu lassen.<sup>400</sup> Auf diese Weise verbindet diese Auffassung die beiden wiederholten Ausdrücke, obwohl sie in dem biblischen Text durch andere Wörter getrennt sind.<sup>401</sup>

Entsprechend der zweiten Auffassung über den Sinn der Wiederholung wird mit dem ersten „nie wieder“ gemeint, dass Gott über Söhne Noahs keine weitere Flut kommen lassen wird. Das andere „nie wieder“ betont dieses göttliche Versprechen auch für alle zukünftigen Generationen.<sup>402</sup>

Der Versteil „*und der Herr roch den lieblichen Duft*“ (Gen 8:20) wird bei der folgenden Auslegung der GenR 34,9 als Grundlage der nachsintflutlichen Welt verstanden. Denn deutet die Phrase *liebliche Duft* auf die göttlichen Vorsehung hin und sie dient dabei, wie auch Thoma/Lauer anmerken, als Basis für die Deutung der Martyriumsbereitschaft Abrahams und der im Buch Daniel erwähnten drei Gefährten Daniels Chananja, Mischael und Azarja<sup>403</sup>:

Er roch nämlich den Duft unseres Vaters Abraham, als er aus dem Feuerofen stieg. Er roch den Duft von Chananja, Mischael und Azarja, als sie aus dem Feuerofen stiegen.

Diese Stelle der GenR nimmt auf zwei Stellen in der Bibel Bezug. Erstens knüpft sie an Gen 15: 7 an, wo `Ur in Chaldäa` in der Erzählung Abrahams als `Feuerofen in Chaldäa` gedeutet wird.<sup>404</sup> Dabei wird auf jene Eigenschaften Abrahams hingedeutet, „die nach der religiös-sittlichen Seite hin für ihn bezeichnend sind: sein Vertrauen, seine Ergebenheit und sein Gehorsam gegenüber Gott.“<sup>405</sup> Zweitens zieht sie Dan 1:6 heran. Dort wird „von dem frommen Wei-

---

<sup>400</sup>GenR 34,10 und vgl. GenR 26,6.

<sup>401</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 4/91.

<sup>402</sup>Vgl. GenR 34,10. Da es auch nach der Zeit Noahs immer wieder zu Fluten gekommen ist, gibt Philo von Alexandria eine andere Interpretation für diesen Vers. Entsprechend dieser Interpretation werden die nach Noahs Zeit vorkommenden Fluten nicht die ganze Erde überschwemmen (vgl. nach Lewis 1978: 53).

<sup>403</sup>Thoma/Lauer 1991: II /233.

<sup>404</sup>Ebd. : 235.

<sup>405</sup>Herlitz/Kirschner (Hrsg.) 1927: I/35.

sen Daniel und seinen drei Gefährten erzählt, wie sie in der babylonischen Gefangenschaft, der Todesgefahr trotzend und Gott vertrauend, ihrem Judentum treu bleiben und wunderbar gerettet werden.<sup>406</sup>

Gemeinsam ist Gen 15: 7 und Dan 1:6 einerseits und Gen 8:21 andererseits die Rettung und die Opferdarbringung. Noah und seine Begleiter wurden von der Sintflut gerettet; Abraham vor der Verbrennung im Feuerofen. Auch in Dan 3:91-94 wird von der wunderbaren Rettung der drei jungen Männer aus dem Feuerofen erzählt, der auf Befehl des babylonischen Königs Nebukadnezar für ihre Niederbrennung errichtet wurde. Während Noah Brandopfer von reinen Tieren darbringt, bringen Abraham und die drei jungen Gefährten Daniels sich selbst als Opfer dar. Diese Gemeinsamkeit wird in GenR 34,9 durch zwei Gleichnisse erklärt und auch erweitert:

Gleich dem Freund eines Königs, der den König mit einem passenden Geschenk, nämlich einer schönen Schüssel, beehrte. Auf ihn folgte sein Sohn und beschenkte den König nicht. Auf ihn folgte sein Enkel und beschenkte den König. Der König sagte zu ihm: Wie sehr gleicht doch dein Geschenk dem Geschenk deines Großvater. „*Er roch den lieblichen Duft*“ (Gen 8:21) des Geschlechtes der Verfolgung [...].

Der König steht in diesem Gleichnis für Gott; der Königsfreund für Abraham im Feuerofen.<sup>407</sup> Die Martyriumsbereitschaft ist mit dem Geschenk einer schönen Schüssel verglichen.<sup>408</sup> Der Sohn repräsentiert die Israeliten zwischen Abraham und der Verfolgung unter Nebukadnezar, während mit dem Enkel des Freundes die drei jungen Männer im Feuerofen symbolisiert werden.<sup>409</sup> „Da aber ausser Abraham, den drei jungen Männern und ihren Zeitgenossen später viele Juden gefoltert wurden, um sie zum Abfall zum Götzendienst zu zwingen, diese aber Gott treu geblieben sind und so eine vollkommene Martyriumsbereitschaft bewiesen haben, sind auch sie als gottesgefällige Opfer zu werten.“<sup>410</sup>

Unter „Geschlecht der Verfolgung“ versteht Netter vor allem jene Gelehrten, „welche nach dem Aufstand des Bar Kochba wegen Missachtung der Hadrianschen Edikte, die auf vollständige Vernichtung der jüdischen Religion hinzielten, unter Martern und Qualen hinge-

---

<sup>406</sup>Ebd.: II/24.

<sup>407</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/235.

<sup>408</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.3/90.

<sup>409</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/235.

<sup>410</sup>Ebd: 236.



richtet wurden.“<sup>411</sup> Diese Auffassung vertritt auch Bacher, der den Kreis dieser Opfer aber zu sehr auf die hadrianische Verfolgungszeit einschränkt.<sup>412</sup>

Auch das zweite Gleichnis in GenR 34,9 bringt die Martyriumsbereitschaft der Verfolgten zur Sprache:

R. Šalom im Namen des R. Menahma bar R. ben Ze'ira sagte: Gleich einem König, der sich am Meer einen Palast bauen wollte. Er wusste aber nicht an welcher Stelle. Er fand ein Alabastergefäß mit Balsam, das weithin einen angenehmen Geruch verbreitete. An dieser Stelle baute er nun den Palast. Das ist es, was geschrieben steht: „*Denn er hat den Erdkreis an den Meeren gegründet [...]*“ (Ps 24: 2). In wessen Verdienste? Im Vierdienste von „*Geschlecht, das nach ihm sucht, das da sucht dein Antlitz Jakob, Se-la*“ (Ps 24: 6).

Mit dem Alabastergefäß mit duftendem Nardenöl wird der rauchende Opferaltar nach der Sintflut und zugleich allegorisch die Folter- oder Todesart (Feuerofen) symbolisiert. Der Duft des Nardenöls bedeutet vollkommene Martyriumsgesinnung bzw. –bereitschaft.<sup>413</sup>

So besagt dieses Gleichnis: „Um des Märtyrergeschlechtes willen, das einst so wahre und innige Gottesergebung an den Tag legen sollte, entschloss sich Gott auf dem Meere, womit die Welt nach der Sündflut zu vergleichen war, seinen Bau aufzuführen, d.h. seine durch die Wasser der Sündenflut zerstörte Welt wieder zu bevölkern.“<sup>414</sup> Dafür benutzt der Gleichniserzähler Ps 24:2 zur Erklärung. Um mit Thoma/Lauer zu sprechen, wird in diesem Gleichnis angedeutet, dass die Juden in der nachsintflutlichen Welt stets von Verfolgung bedroht sein werden. Daher werden sie als Geschlecht der Verfolgung bezeichnet. Als Stütze für diese Auffassung benutzt der Gleichniserzähler Ps 24:6, entsprechend dem die Verfolgung das Schicksal für jene ist, die Gott suchen und das Antlitz Jakobs begehren.<sup>415</sup>

In Bezug auf den Versteil „und sprach bei sich selbst (oder לֵא zu seinem Herzen)“ (Gen8: 21) findet sich in GenR 34,10 die folgende Erklärung:

Die Frevler sind בּ (=in) der Gewalt ihres Herzens (vgl. Ps 14:1). [d.h.; es spricht der Nichtswürdige בּ (=in) seinem Herzen]. „*Esau sprach in seinem Herzen*“ (Gen 27:41). „*Jerobeam in seinem Herzen*“ (1 Chr 12: 26). „*Haman sprach in seinem Herzen*“ (Est 7:6). Aber die Frommen haben ihr Herz in ihrer Macht (vgl. 1Sam 1:13). „*Und Hanna sprach zu (לֵא) ihrem Herzen*“ (1Sam 27:1); „*Daniel nahm sich zu Herzen*“ (Dan 1:12).

---

<sup>411</sup>Netter 1891: Anm.4/90.

<sup>412</sup>Vgl. Bacher 1965(a): III/771.

<sup>413</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/236.

<sup>414</sup>Netter 1891: Anm.1/91.

<sup>415</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/234, 237.

Gemeinsam ist allen hier zitierten Versen das Wortes „Herz“. Der Unterscheid zwischen ihnen hängt, wie der anonyme Ausleger bemerkt, an der jeweiligen Präposition, die vor diesem Wort steht.

Da in Berichten über die Frommen (wie Hanna in 1Sam 27:1 und Daniel in Dan 1:12) immer die Präposition לָ (=*zu*) auftritt, schließt der anonyme Ausleger, dass die Frommen die Herrschaft über ihre Herzen (über ihre Gefühle oder Emotionen) haben.<sup>416</sup>

Hier ist erneut auf die Lehre vom guten und vom bösen Trieb bei den Rabbinen zu verweisen, die unter Punkt 2.1.2.2 dieser Arbeit angeführt wurde. Dort wurde die rabbinische Lehre erläutert, dass im Menschen sowohl ein guter Trieb als auch ein böser Trieb erschaffen wurde. Zum Verständnis der an der zitierten Stelle der GenR vertretenen Positionen, wird folgender Frage nachgegangen. Bedeutet die Existenz des bösen Triebes im Menschen auch, dass der Mensch aufgrund dieses Triebes nicht handlungs- und willensfrei ist?

Um die Auffassungen der Rabbinen - und damit die der anonymen Ausleger an dieser Stelle der GenR - zu dieser Frage zu veranschaulichen, soll die Lehre vom bösen Trieb im Rahmen der rabbinischen Auseinandersetzung mit dem wechselseitigen und umstrittenen Verhältnis zwischen dem Schicksal und der Wahlfreiheit des Menschen diskutiert werden.

Der theologische Streit über das Verhältnis zwischen dem Schicksal und der Wahlfreiheit des Menschen herrschte mindestens seit der Zeit des zweiten Tempels. Wichtig ist, auf die Meinungsverschiedenheit der Essener und der Sadduzäer bezüglich dieser Frage zu verweisen, die wahrscheinlich auf die an der vorliegenden Stelle der GenR 34,10 vertretenen Auffassungen Einfluss ausübte.

Während die Essener behaupteten, dass alle menschliche Handlung durch die Vorsehung Gottes vorbestimmt ist und dass der Mensch nichts aus freiem Willen tut, verneinen die Sadduzäer das Schicksal und vertreten die Auffassung, dass alle Handlungen in der Macht der Menschen liegen.<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 2/91.

<sup>417</sup>Vgl. Josephus nach Urbach 1975: 1/255.

Die an der vorliegenden Stelle vertretene Auffassung, dass die Frommen die Herrschaft über ihre Herzen (über ihre Gefühle oder Emotionen) haben, scheint von der Meinung der Sadduzäer beeinflusst worden zu sein. Die rabbinische Übernahme dieser Auffassung spiegelt die Absage „an eine selbständige Macht des Bösen“<sup>418</sup> wider. Auf diese Weise strebten sie an, den Weg zur Verstärkung des guten Triebes zu predigen.<sup>419</sup> Zu der rabbinischen Pädagogik gehört z.B. die folgende Äußerung: Wer den bösen Trieb „einschränkt, gleicht einem, der einen Felsbrocken Stück für Stück aus dem Weg räumt, und ihm steht Gott bei.“<sup>420</sup>

Dahingegen scheint die Annahme, dass vor dem Wort „Herz“ in Gen 8: 21 die Präposition כ (in) steht, in eine ähnliche Richtung wie die Essener zu denken. Denn im Bericht von den Frevlern wird an der vorliegenden Stelle der GenR auf Jeruobeal (1Chr.12:26), Haman (Est 7:6) und Esau (Gen 27:41) hingewiesen. Diese drei Verse deuten alle darauf hin, dass die Frevler unter der Herrschaft des Herzens stehen, selbst aber keine Macht über dasselbe haben.<sup>421</sup>

Bei Annahme, der Präposition אל (=zu), kann die Äußerung des Auslegers hier auch als Andeutung verstanden werden, dass die Frommen Gott gleichen, denn der auszulegende Versteil (Gen 8:21) berichtet davon, dass Gott zu seinem Herzen spricht.

Der Versteil „*ist doch Trachten des menschlichen Herzen böse von Jugend* (מנערי) *auf*“ (Gen 8: 21) wurde in GenR 34,10 durch einen Dialog zwischen Rabbi und dem römischen Kaiser Antoninus ausgelegt<sup>422</sup>:

Antoninus fragte unseren Rab: Wann wird der böse Trieb in den Menschen gelegt, wenn er den Mutterleib verlässt, oder von der Bildung im Mutterleib an? Von der Zeit der Bildung, gab er zur Antwort [...] R. Judan sagte: Es steht geschrieben (מנערי), d.h. von der Zeit an, wo er geweckt wird (ניעור).

---

<sup>418</sup>Levinson 1987: 85.

<sup>419</sup>Ebd.

<sup>420</sup>Pessikta de Raw Kahan 165a nach Levinson 1987: 85.

<sup>421</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 2/91. Anders interpretiert Ibn Esra das Gemeinte mit der Präposition „zu“ in Gen 8:21: Für ihn ist אל (=zu) gleichbedeutend mit עם (=mit). Sein Herz bedeutet dann sein Prophet (Vgl. Ibn Esra; Übers. 1996:183). Bemerkenswert ist hier, dass Noah für Ibn Esra ein Prophet ist, was als Hinweis für einen Einfluss der islamischen Kultur auf ihn gilt. Denn Noah war entsprechend der muslimischen Auffassung ein Prophet.

<sup>422</sup>Stemberger kommentiert zahlreiche Erzählungen über Rab und Antoninus wie folgt: Letzterer war ein „Kaiser, den man am ehesten mit Caracalla identifizieren kann, der ja den offiziellen Namen Antoninus trug: dieser wurde jedoch völlig zum Typus umgeprägt und ist einfach der hochgestellte Freund Rabbis, teils als Herrscher, teils als Philosoph stilisiert. Historische Fakten sind hinter diesen Erzählungen kaum einmal zu vermuten“ (Stemberger 1994: 206; dazu auch Avi-Yonah 1962: 38ff.).

Die Auffassung Rabbis, dass der böse Trieb im Menschen in der Zeit seiner Bildung im Mutterleibe gelegt wird, wird von R. Judan durch eine sprachliche Bemerkung unterstützt. Für ihn ist das Wort מנעריו (=von Jugend) von נער (nifal =Passivkonjugation des kal נער) abgeleitet. Somit hat es die Bedeutung von „geweckt“ oder „rege werden.“

Der Vers Gen 8: 22 berichtet weiter von der Belohnung Gottes für die Geretteten nach dem Ausstieg aus der Arche und nach der Darbringung von Opfern: *„Solange die Erde steht, soll nicht aufhören (לא ישבחו) [...] Saat und Ernte, Forst und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“*

Da in diesem Vers gesagt wird, dass die zwei Jahreszeiten Sommer und Winter und zugleich auch die zwei Tageszeiten Tag und Nacht nicht aufhören werden zu funktionieren, wurde in GenR ausgehend von einer sprachlichen Analyse für das negative Verb לא ישבחו (=nicht aufhören) die folgende Frage gestellt: Hörten die Gestirne während der Flut auf zu leuchten? Nach R. Johaḥan waren die Gestirne in den 12 Monaten der Sintflut nicht in ihrer Tätigkeit. R. Jonatan sagte, dass sie funktionierten, aber nicht gesehen werden konnten. R. Eli‘eser ist der Auffassung, dass das negative Verb לא ישבחו (=nicht aufhören) soviel bedeutet wie „sie sollen nicht aufhören, sie haben nicht aufgehört zu funktionieren“. Diese Auffassung wird auch von R. Jehošua’ unterstützt.<sup>423</sup>

Das Verb לא ישבחו (=nicht aufhören) trägt auch an der folgenden Stelle der GenR 34,11 nicht nur zur Beschreibung der Situation während der Sintflut bei, sondern auch zur Beschreibung der Situation davor:

*„Solange die Erde steht [...]“ (Gen 8:22). [...] R. Jitšḥaq sagte: Was ist wohl die Ursache, dass die Leute sich gegen mich auflehnen? Weil sie nur säten und nicht schnitten; denn nach R. Jitšḥaq säten sie alle 40 Jahre nur einmal. Sie konnten von einem Ende der Welt bis zum anderen in einer kleinen Stunde gehen. Auf ihrer Reise entwurzelten sie die Zedern des Libanon. Löwen und Panther waren in ihren Augen so gering gedacht, wie ein Haar an ihrem Fleische. Sie hatten schöne Luft, wie von Passah bis zum Wochenfest.*

Diese Auslegung für Gen 8:22 erfolgte wahrscheinlich aufgrund der Annahme, dass die Gestirne nicht nur während der Sintflut aufhörten zu leuchten, sondern auch in der Zeit der Sintflutgeneration. Dieses Nicht-Funktionieren der Gestirne führte entsprechend dieser Stelle der GenR dazu, dass die Zeit vor der Flut wie eine Zeit des Wachstums und des leichten Lebens

---

<sup>423</sup>Vgl. GenR 34, 11.

war. Man musste nur alle vierzig Jahre Korn säen. Man hatte keine Angst vor Tieren. Das Frühlingswetter dauerte das ganze Jahr hindurch.<sup>424</sup> Da die Sintflutgeneration gegenüber dieser Gunst Gottes nicht dankbar gewesen war, wird es dieses leichte Leben nach dem Ende der Sintflut nicht weiter geben. Von nun an wird sich der Mensch für seine Ernährung viel Mühe machen müssen.

Eine ähnliche Erklärung findet sich in GenR 34,11 bei R. Aḥa. Er fügt bei seiner Auslegung des Verses Gen. 8:22 eine harte Aussage hinzu, die er Gott selbst in den Mund legt:

Was verursacht, dass die Menschen sich gegen mich auflehnen? Weil sie säten und nicht schnitten, Kinder gebären und sie nicht begraben, von nun aber soll Saat und Schnitt sein und die Kinder, welche sie zeugen, sollen sie auch begraben. „*Frost und Hitze*“, Hitze, die Fieber verursacht. Sommer „*qaiṣ*“ (קַיִץ) und Winter „*ḥoref*“ (חֹרֶף), d.h. ich werde die [Raub-]Vögel gegen sie aufregen „*maqiz*“ (מַקִּיץ). So wie es auch in Jes 18: 6 heißt: „Ihn soll es die Raubvögel aufregen „*qez*“ (קֶץ) und ihn alles Getier des Landes verhöhnen „*taḥrof*“ (תַּחֲרֹף).“

R. Aḥa bedient sich einer sprachlichen Phantasie. So gilt seine Aussage „sie gebären Kinder und begraben sie nicht“ sie nicht als bildliche Erklärung zu „sie säten und schnitten nicht.“ Mit „begraben sie nicht“ ist gemeint, dass ihre Kinder nicht zu ihren Lebenszeiten starben.<sup>425</sup>

Um seine Auffassung über die bevorstehende Veränderung der Lebensumstände nach dem Ende der Sintflut zu unterstützen, bedient sich R. Aḥa der Auslegungsregel *vom Ähnlichen an einer anderen Stelle*. Er zieht eine Verbindung zwischen zwei Wörtern in Gen 8: 22 und zwei anderen Wörtern in Jes 18:6. Die Wörter an beiden biblischen Stellen haben große klangliche Nähe: *qaiṣ* (=Sommer) in Gen 8: 22 klingt ähnlich wie *qez* (=aufregen) in Jes 18: 6 und *ḥoref* (=Winter) in Gen 8:22 klingt ähnlich wie *taḥrof* (=verhöhnen) in Jes 18:6.

R. Aḥa geht also metaphorisch davon aus, dass die nachsintflutlichen Menschen keine absolute Herrschaft auf der Erde mehr haben werden. Mit anderen Worten: Die Verdienste, die die Menschen nach der Schöpfung Adams zuteil geworden waren „und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf die Erden kriecht“ (vgl. Gen 1:28), werden den Nachkommen Noahs vorenthalten.

<sup>424</sup>Vgl. auch Lewis 1978: 126.

<sup>425</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 4/93. Ähnliche Auffassung in Bezug auf das glückliche und leichte Leben, die Flutgeneration genossen hatten, vgl. auch GenR 36, 1.

Die Nachkommen Noahs sollten außerdem ihren Bund mit Gott nicht als einen ewigen Bund betrachten. Diese Auffassung vertraten sowohl R. Judan als auch R. Huna im Namen R. Aḥa an der folgenden Stelle von GenR 34,11:

R. Judan im Namen von R. Aḥa sagte: Glauben die Söhne Noahs, dass ihr Bund für die Ewigkeit gilt! Überhaupt nicht, nur so lange die **Erde** besteht, von dem geschrieben steht Jes 51: 6 „Die Himmel werden wie Rauch aufgehen und die **Erde** wird zerfallen wie ein Gewand.“ In dieser Stunde „[Und ich nahm meinen Stab] Huld« und zerbrach ihn, um meinen Bund aufzuheben, den ich mit allen Völkern geschlossen habe] und er wurde **aufgehoben** am selben Tag“ (Sach 11:10f.) [...] R. Huna im Namen von R. Aḥa sagte: Es gilt so lange wie es Tag und Nacht gibt, von dem es heißt Sach 14:6,7 „[Zu der Zeit wird weder Kälte noch Forst noch Eis sein] und es wird ein Tag sein, dem Ewigen ist er bekannt, wo nicht **Tag und Nacht** sein wird, da wird er **aufgehoben** werden.“

Die beiden Überlieferungen sind sich darüber einig, dass der Gottesbund mit Noahs Söhnen nicht ewig bleibt. Sie stützen ihre Behauptung auf den Perikopenvers. Die erste Überlieferung verbindet für ihre Argumentation über das Wort „Erde“ mit Jes 51:6. Die Verbindung in der zweiten Überlieferung mit Sach 14: 7 geschieht anhand des Ausdrucks *Tag und Nacht*. Aus der Vorstellung über das Ende der Zeit in Jes 56: 6 und „der Sacharjavirusion des Jüngsten Tages 14: 7 schließen die Weisen zusammen mit Sach 11:10, dass der Noahbund nur von dieser Welt und zeitlich begrenzt sei, während der Israelbund ewig währen werde.“<sup>426</sup>

Gottes Bund mit Noah und seinen Söhnen gilt als Bund mit den Völkern. Hier sind die Römer gemeint. Deshalb können die Römer leben und die Israeliten beherrschen. Aber wenn dieser Bund aufgehoben wird, werden sie alles auf ewig verlieren. Dabei zielt diese Stelle der GenR 34,11 nicht nur auf die Befreiung vom gegenwärtigen Zustand, sondern auf eine dauernde, endgültige Veränderung der Wirklichkeit.

Ganz anders legt die folgende Stelle des bSanh 58b aus, was mit „Tag“ und „Nacht“ in Gen 8:22 gemeint ist:

R. Reš Laqiš sagte: Ein Nichtjude, der Schabbat feiert, ist des Todes schuldig, wie es heißt: „*Tag und Nacht sollen sie nicht ruhen (oder aufhören)*“ (Gen 8: 22).

R. Reš Laqiš leitet das Verb *schabat* (was zunächst einfach 'aufhören, nachlassen' bedeutet) vom Nomen *šabbat* (Sabbat) ab. Nach Rottzoll ist gemeint, dass den Nichtjuden verboten sei,

<sup>426</sup> Oberhänsli-Widmer 1998: 240.

von ihrer Arbeit zu ruhen, so dass sie alle Tage ihres Lebens arbeiten müssen.<sup>427</sup> Diese Verbindung zwischen Gen 8:22 und der Feier des Sabbat durch Nichtjuden kann meiner Meinung nach aus verschiedener Sicht erklärt werden.

Erstens kann diese Verbindung ausgehend vom jüdischen Brauch der Sabbatruhe ermittelt werden. Ex 20:11 erklärt das Gebot der Sabbatruhe<sup>428</sup> als Nachahmung Gottes nach seinem sechstägigen Schöpfungswerk. So wird der Sabbat in der Schöpfungsordnung begründet, zu der auch die Aufteilung in Tag und Nacht gehört.

„Der Sabbat selbst ist eins von den gut bezeugten Unterscheidungsmerkmalen des Judentums im 1. Jahrhundert.“<sup>429</sup> „Anscheinend wurde der Sabbat zunehmend auch von Nichtjuden gehalten. Schon Suetonius (70-140 n. Chr.) berichtet, dass der Grammatiker Diogenes seine Disputationen nur am Sabbat halte und auch durch einen Besuch des Kaisers Tiberius in Rhodos nicht davon abzubringen gewesen sei.“<sup>430</sup>

Diese Verbindung kann andererseits als Widerspiegelung der wirtschaftlichen Umstände der Juden im 3. Jahrhundert angesehen werden, denn R. Reš Laqīš gehört zu der zweiten Generation der Amoräer (250- 280). So kann nun angenommen werden, dass die Rabbinen, von denen viele Landwirtschaften betrieben,<sup>431</sup> durch das Verbot der Sabbatruhe an die Nichtjuden ihre wirtschaftlichen Interessen berücksichtigten. Denn die Nichtjuden wurden in den jüdischen wirtschaftlichen Betrieben eingesetzt.<sup>432</sup> Dieses Verbot wurde erlassen, da „anscheinend der Sabbat zunehmend auch von Nichtjuden gehalten“ wurde.<sup>433</sup>

---

<sup>427</sup>Vgl. Rottzoll 1994: Anm. 37/173.

<sup>428</sup>Am Sabbat sind 39 Arten von "Arbeit" verboten: Säen, Pflügen, Mähen, Garbenbinden, Dreschen, Getreide schwingen, Reinigen der Ernte, Mahlen, Sieben, Kneten, Backen, Scheren, Waschen, Klopfen von Wolle, Färben von Wolle, Spinnen, Weben, zwei Schleifen machen, zwei Fäden flechten, zwei Fäden voneinander trennen, einen Knoten binden, einen Knoten lösen, zwei Stiche nähen, Auftrennen, um zwei Stiche zu Nähen, Jagen einer Gazelle oder eines ähnlichen Tieres, Schlachten, die Haut eines Tieres abziehen, die Haut eines Tieres salzen, das Fell eines Tieres trocknen, ein Fell schaben, ein Fell aufschneiden, zwei Buchstaben schreiben, etwas ausradieren, um zwei Buchstaben zu schreiben, Bauen, Niederreißen, ein Feuer löschen, ein Feuer entfachen, mit einem Hammer schlagen und irgend etwas von einem Ort zu einem anderen tragen, z.B. aus einem privaten in einen öffentlichen Bereich und umgekehrt (Mischna Schabbat 7:2)

<sup>429</sup>Segal1991: 157.

<sup>430</sup>Spier1989: 29.

<sup>431</sup>Vgl. Schäfer 1983: 149.

<sup>432</sup>Avi-Yonah spricht hingegen von Beschlüssen des Konzils zu Laodicäa (etwa 341). Einer dieser Beschlüsse gebietet den Christen, am Samstag die Arbeit nicht zu unterbrechen (vgl. Avi-Yonah 1962: 156f.).

<sup>433</sup>Spier1989: 29.

## 2.4 Zu Gen 9: 1-17 Gottes Bund mit Noah nach der Sintflut

Außer dem bereits diskutierten göttlichen Versprechen, keine weitere Sintflut über die Erde kommen zu lassen, berichten die Verse Gen 9: 1-17 von weiteren Gaben Gottes an die Geretteten. Diese Verse gelten im Allgemeinen als Schlusswort für das Sintflutereignis und zugleich als Rede der Nachsintflut: Dabei wird von zwei Gaben Gottes an die geretteten Menschen gesprochen; nämlich 1) Gott segnete Noah und seine Kinder (vgl. Gen 9: 1) und 2) Gott lässt in die andere Geschöpfe Angst und Schrecken vor den Menschen eingehen (Gen 9:2). Der nächste Vers berichtet von dem göttlichen Gebot: „*Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise; wie das Kraut, das grüne, gebe ich euch alles*“ (Gen 9:3). Außerdem ist auch die Rede von göttlichen Verboten: Gott verbietet den Blutgenuss und das Blutvergießen. Auf das Blutvergießen steht die Todesstrafe (vgl. Gen 9: 4- 6). Gen 9: 8-17 sprechen von einem Zeichen dieses ewigen Bundes Gottes. Es ist der Regenbogen (vgl. Gen 9:8-17).<sup>434</sup>

Der Segen Gottes Gen 9:1 „*und Gott segnete Noah und seine Söhne [...]*“ wird in GenR 34,12 als Belohnung für das Opfer, das Noah dargebracht hatte, verstanden.<sup>435</sup>

Was die Auslegung des Verses Gen. 9:2 „*Furcht und Schrecken vor euch komme über alle Tiere der Erde, über alle Vögel des Himmels, über alles, was auf Erden kriecht, und über alle Fische im Meer: in eure Hand sind sie gegeben*“ betrifft, so steht in GenR 34,12 das Folgende:

Furcht und Schrecken vor dem Menschen gingen wieder in die Tiere ein, nicht aber die Herrschaft über sie.

Um die Absicht hinter dieser Äußerung zu ermitteln, sei zunächst auf eine weitere Stelle der GenR verwiesen (GenR 34,11 und s. unter Punkt 2.3.3 dieser Arbeit). Gemäß dieser Stelle waren sogar die Löwen und die Panther in den Augen der Sintflutgeneration so gering geschätzt, wie ein Haar an ihrem Fleische. Die Sintflutgeneration aber war dieser göttlichen Gabe – der absoluten Herrschaft über die Tiere - gegenüber nicht dankbar, indem sie sündig-

---

<sup>434</sup>Während Spinoza in dieser Handlung Gottes nichts anderes als die Brechung und das Zurückwerfen sieht, welche die Sonnenstrahlen in den Wassertropfen erleiden (vgl. Spinoza 1955), meint Schedl, dass sie ein Symbol für Gottes Gnade ist, das nach den Stürmen und Regen der Flut an sich schon Frieden und neue Zeit ankündigt wird (vgl. Schedl 1986: 108; auch Küng 1991: 60). Schwegler erscheint der Regenbogen andererseits auch als Sinnbild des göttlichen Strafgerichtes, indem Gott mit ihm seine Pfeile auf seine Feinde schießt, wie es in Ps 7:13; Klag 2:4, 3:12 heißt (vgl. Schwegler 1962: 146).

<sup>435</sup>Vgl. GenR 34, 12. Im Midrach Pirqe Rabbi Eli'ezer (23) wird dieser Segen als Bedingung für die Fortpflanzung betrachtet.



ten und alle Bosheiten begingen. Daher wird diese Gabe den Menschen nach der Sintflut teilweise entzogen. Aufgrund dieser Auffassung legt die vorliegende Stelle der GenR den Vers Gen 9:2 wie folgt aus: Die Tiere werden vor den Menschen Angst und Schrecken haben. Die Menschen werden aber keine Herrschaft über die Tiere haben.

Eine eigenartige Ausführung zum Gegenstand des Schreckens und der Angst, die die Tiere vor den Menschen nach der Sintflut haben werden, gibt R. Šim'on ben Eli'ezer in GenR 34,12. Bei dieser Auslegung geht R. Šim'on ben Eli'ezer von einer anderen Lesart für das Wort חתכם (*hitkhim* = Schrecken) in „*Furcht und Schrecken (hitkhim/חתכם) vor euch komme über alle Tiere der Erde [...]*“ (Gen 9:2) aus, das von ihm offenbar als *hitkhim* (= euer Leben) gelesen wird<sup>436</sup>:

R. Šim'on ben Eli'ezer sagte auch ferner: Ein eintägiges Kind, wenn es nur lebt, braucht man nicht zu bewahren vor dem Wiesel, vor der Schlange, dass sie ihm die Augen nicht ausstechen; (denn selbst) ein Löwe läuft vor ihm fort, ebenso auch eine Schlange. Aber den toten Og, König von Baschan, muss man schützen vor dem Wiesel und den Mäusen, dass sie ihm nicht die Augen ausbohren, (denn) solange der Mensch lebt, beherrscht die Tiere Furcht vor ihm, sobald er aber tot ist, schwindet den Tieren diese Furcht.<sup>437</sup>

Durch diese andere Lesart für das Wort חתכם will R. Šim'on ben Eli'ezer Folgendes betonen: Solange der Mensch noch am Leben ist, auch wenn es sich bei diesem Lebenden um ein eintägiges Kind handelt, soll man sich darum keine Sorge machen, dass ihm die Tiere Schaden zufügen könnten. Anders ist es bei Toten. Denn den Leichen können die Tiere Schaden zufügen, auch wenn es sich bei dem Toten um Og handelt, der nach der jüdischen Sage eine fabelhaft riesige Größe hatte.<sup>438</sup>

Ebenfalls von der Lesart des Wortes חתכם als *hitkhim* (= euer Leben) ausgehend erfährt derselbe Versteil „*Furcht und Schrecken (hitkhim/חתכם) vor euch komme über alle Tiere der Erde [...]*“ (Gen 9:2) bei demselben R. Šim'on ben Eli'ezer in GenR 34, 12 auf eine andere Auslegung:

R. Šim'on ben Eli'ezer sagte: Wegen eines eintägigen Kindes, sobald es nur lebt, darf man seinen Sabbat entweihen, aber nicht wegen des toten David, Königs von

<sup>436</sup>Vgl. auch Rottzoll 1994: Anm.3/174.

<sup>437</sup>Dieselbe Äußerung befindet sich auch in bSchab 151b.

<sup>438</sup>Von der fabelhaften Figur Og ist die Rede in Dt 3:11. Entsprechend diesem Vers wurde dieser Größe von Moses getötet. Auch im Rahmen der Auseinandersetzung der Rabbinen mit dem Sintflutereignis wurde auf Og Bezug genommen. In bNiddah 61a; bZeb. 113b und im Midrasch Pirke Rabbi Eli'ezer 23 überlebte Og wegen seiner enormen Größe die Sintflut.

Israel. Denn solange der Mensch lebt, darf man seinetwegen den Sabbat entweihen, sobald er aber gestorben ist, dann nicht.

Durch diese Lesart für חתכם will R. Šim'on ben Eli'ezer auch den hohen Wert des Lebens des Menschen betonen. Obwohl entsprechend Ex 20: 11 die Sabbatruhe als eine Art Nachahmung Gottes und als Erinnerung an das Ruhen Gottes nach der Erschaffung der Welt zu betrachten ist, darf ein Jude entsprechend dieser Auslegung R. Šim'on ben Eli'ezers den Sabbat entweihen, wenn das Leben eines Menschen bedroht ist, auch wenn dieser Mensch ein eintägiges Kind ist. Hingegen darf man wegen eines toten Menschen den Sabbat nicht entweihen, auch wenn sich bei diesem Toten um David, den König Israels, handelt.<sup>439</sup> Somit ist diese Äußerung R. Šim'on ben Eli'ezers auch als eine Antwort auf eine halachische Frage zu sehen, nämlich: In welcher Situation darf man den Sabbat entweihen?

In Bezug auf die Phrase „*Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise [...]*“ (Gen. 9:3) steht in GenR 34,13:

Nach R. Jose bar R. Abin im Namen von R. Johanan war dem ersten Menschen der Genuss von Fleisch nicht erlaubt, weil keine Warnung vor dem abgeschnittenen Gliede eines lebenden Tieres erging; wohl aber war eine solche an die Kinder Noahs ergangen, weil ihnen der Fleischgenuss erlaubt wurde.

R. Jose bar R. Abin legt hier innerbiblisch aus, indem er hier implizit die auszulegende Phrase (Gen 9:3) und den Kontext der Schöpfungsgeschichte in der Genesis verbindet. Da im Gegensatz zu einer Stelle der Noahgeschichte „*nur Fleisch, das seine Seele –sein Blut– noch in sich hat, dürft ihr nicht essen*“ (Gen 9:4) im Rahmen der Schöpfungsgeschichte von keiner Warnung vor dem Genuss von dem abgeschnittenen Gliede eines lebenden Tieres die Rede ist, schlussfolgert der Rabbi hier, dass dem ersten Menschen der Genuss von Fleisch verboten war.

Eine ähnliche Auffassung, dass Adam der Genuss von Fleisch verboten war, aber den Noahiden erlaubt wurde, findet sich auch in bSanh 59b. Dort verbindet R. Jehuda im Namen von Rab Gen 9: 3 mit den Versen „*und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen [...] Es sei für euch zur Nahrung und für alle Tiere der Erde*“ (Gen 1: 29f). Auf diese Verbindung aufbauend kommt R. Jehuda zu der Meinung, dass der erste Mensch Vegetarier war. Als aber die Noahiden kamen, wurde ihnen das Fleisch erlaubt.<sup>440</sup>

---

<sup>439</sup> Vgl. Netter 1891: Anm.3/96.

<sup>440</sup> Vgl. bSanh 59b.

Wie bereits angeführt wurde, handelt es sich bei Gen 9: 5-6 um die göttlichen Verbote an die Noahiden. GenR 34,13 folgert aus dem ersten Versteil in Gen 9:5 „*נִרְאָה (=nur) euer eignes [vergossenes] Blut aber will ich einfordern*“ das Verbot des Selbstmordes:

[...] „*nur [נִרְאָה] euer eigenes vergossenes Blut aber will ich einfordern*“ (Gen 9:5) kommt, um das Verbot des Selbstmordes anzuzeigen. Du wirst nun meinen, auch solchen Selbstmordes wie der Saul oder eines solchen wie Hananja, Michael und ‘Asarja. Nein, denn eine solche Annahme schließt das Wörtchen *נִרְאָה* aus.

Für die Analyse dieser Stelle sei zunächst auf die Verbindung Raschis (Pent.) zwischen diesem Vers (Gen 9:5) und dem Vers Gen 9:3 verwiesen, der gebietet, Tierfleisch zu genießen und folglich implizit auch das Tierblut zu vergießen. Raschi bemerkt wie folgt: Obwohl Gott den Noahiden das Wegnehmen der Seele bei einem Tiere erlaubt hat, wird er doch ihr Blut fordern.<sup>441</sup> Da Selbstmord in der Tora nicht ausdrücklich verboten wird, versteht die vorliegende Stelle des GenR den göttlichen Befehl in Gen 9:5 als Verbot des Selbstmordes. Dabei wird dieser Vers wie folgt verstanden: Euer Blut in euren Körpern werde ich fordern.<sup>442</sup>

Dieses angenommene Verbot des Selbstmordes widerspricht aber 1 Sam 31: 4, wo es heißt, dass Saul Selbstmord begangen hat. Dies gilt auch für die hebräischen Kinder Hananja, Michael und ‘Asarja (vgl. Dan 3: 1-23).<sup>443</sup> Die Problematik wird an der vorliegenden Stelle der GenR durch die Anwendung der Auslegungsregel *mi ʿut* (Verringerung /Ausschließung) behandelt. Berechtigt wird die Anwendung dieser Regel durch das Vorkommen der Partikel *נִרְאָה* (=nur) in Gen 9:5. Dementsprechend kann der Selbstmord in einzelnen Fällen – wie in den Fällen von den genannten Figuren – erlaubt sein.

Obwohl dieses Rechtsgutachten nicht einem namentlich erwähnten Rabbi zugeschrieben wurde, kann man neben dem sprachlichen Faktor noch einen historischen Anlass für diese Ausschließung vermuten. Es ist anzunehmen, dass dieses Rechtsgutachten zur Zeit des Bar-Kochba Aufstands (132-135) herausgegeben wurde und als Motivation für die jüdischen Krieger in ihrem Aufstand gegen die Römer diente.<sup>444</sup>

<sup>441</sup>Vgl. nach Netter 1891: Anm. 4/ 97.

<sup>442</sup>Vgl. Wünsche 1881: Anm. \*/154.

<sup>443</sup>Diese Kinder waren entschlossen, sich zur Ehre ihres Gottes selbst zu entleiben. Den Selbstmord hätten sie durch Erfüllung des Willens Nebuchadnezers vermeiden können (vgl. Netter 1891: Anm. 8/79).

<sup>444</sup>Es wird vermutet, dass Jerusalem in den ersten Aufstandsjahren in den Händen der jüdischen Rebellen gewesen sei. Es wird aber auch erwähnt, dass im ersten und zweiten Aufstandsjahren die vollzogene Befreiung bzw. Erlösung Israels verkündet wurde. Im dritten Jahr sei Jerusalem wieder an die Römer verlorengegangen. Demzufolge wurden die Juden aufgerufen, zu kämpfen, um Jerusalem wieder aus den Händen der Römer wieder zu befreien (vgl. Schäfer 1983: 170).

Was die zweite Hälfte des Verses Gen 9:5 „von allen Tieren will ich es einfordern, und von den Menschen (הָאָדָם; *ha-adam*) untereinander will ich das Leben des Menschen (הָאָדָם) einfordern“ betrifft, so steht in GenR 34,13 das Folgende:

a) „[...] von allen Tieren will ich es einfordern [...]“ (Gen 9:5): Das sind die vier Königreiche. b) „[...] und von den Menschen (הָאָדָם; *ha-adam*) [...]“ (Gen 9:5): R. Lewi sagt: Das heißt von Edom (אֶדוֹם). c) „[...] untereinander (oder vom Mann seines Bruders) [...]“ (Gen 9:5): Das steht in Verbindung mit „rette mich doch aus der Hand meines Bruders“ (Gen 32: 12). d) „[...] will ich das Leben des Menschen (הָאָדָם) einfordern [...]“ (Gen 9:5): Unter „**der Mensch** (הָאָדָם)“ ist Israel zu verstehen, von dem es ja heißt: „[Dann werden die Heiden erkennen, dass ich, der Herr, ihr Gott bin und dass sie, das Haus Israel, mein Volk sind, spricht Gott der Herr]. *Meine Schafe, die Schafe meiner Weide seid ihr, ihr seid aber Menschen* (אָדָם), [und ich, der Herr, bin euer Gott, spricht Gott der Herr]“ (Ez 34:31).

Anschließend an die Stelle b) kommt an allen anderen vorliegenden Stellen der GenR die innerbiblische Auslegung zum Zuge. An der Stelle a) zieht der anonyme Ausleger des Verses „von allen Tieren will ich es einfordern“ (Gen 9:5) Dan 3: 71 heran. Dort symbolisieren die Tiere die vier Königreiche.<sup>445</sup> Da die Kapitel 7-12 des Buchs Daniel prophetische Visionen über die Zukunft Israels enthalten,<sup>446</sup> ist es möglich, dass der Ausleger an der Stelle a) mit den vier Königreichen diejenigen Königreiche meinte, die Israel beherrschten, nämlich die Babylonier, die Perser, die Griechen und die Römer.

Da das Wort הָאָדָם (*ha-adam* = Mensch) in „[...] und von den Menschen (הָאָדָם; *ha-adam*) [...]“ (Gen 9:5) unvokalisiert vorkommt, deutet es für R. Lewi entsprechend der Stelle b) als אֶדוֹם (Edom).<sup>447</sup> Zum Begriff „Edom“ heißt es bei Schäfer: „Die Rabbinen verwendeten sowohl für Rom als auch für das Christentum denselben symbolisierten Namen, nämlich ›Edom‹.“<sup>448</sup> Das heißt, dass Gott es von den Römern und/oder den Christen einfordern wird. Was Gott von den Römern einfordern wird, kann durch Bezug auf die Lebensumstände des R. Lewi erklärt werden: R. Lewi gehört zu den palästinensischen Amoräern der dritten Generation (280-320 n.Chr.). Zu dieser Zeit – und auch später – durchlebten die Juden unter den Römern viele wirtschaftliche Schwierigkeiten (Zwangsarbeiten, Zwangsaushebungen usw.).<sup>449</sup>

Die Stelle c) zieht bei der Auslegung der Phrase „[...] untereinander (oder vom Mann seines Bruders) [...]“ (Gen 9:5) „rette mich doch aus der Hand meines Bruders“ (Gen 32: 12)

<sup>445</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 2/98 und Lewis 1978: 151.

<sup>446</sup>Vgl. Hauth (Hrsg.) 1998: 87.

<sup>447</sup>Vgl. Lewis 1978: 151.

<sup>448</sup>Schäfer 1983: 190, und vgl. Schäfer 1989: 76.

<sup>449</sup>Vgl. Avi-Yonah 1962: 92ff.

heran. Das letztere Zitat steht im Zusammenhang der Geschichte Abrahams und seiner Nachkommen, Jakob (Israel) und seinem Bruder Esau. Durch „*rette mich doch aus der Hand meines Bruders*“ beklagt sich Jakob bei Gott über seinen Bruder Esau. Die Verbindung zwischen den beiden Versen der Genesis unterstützt die bereits dargelegte Auffassung R. Lewis, für den das Wort **הָאָדָם** (Adam) **אֶדוֹם** (Edom; im Sinne von Rom) bedeutet. Bei der Verbindung von Gen 9:5 und Gen 32:12 wird nun der Konflikt zwischen Jakob (Israel) und seinem Bruder Esau als Prototyp für den Konflikt zwischen den Juden und den Römern dargestellt. Esau selbst wird in Gen 36:1 als Edom bezeichnet.<sup>450</sup>

Die Bezug der verschiedenen Aussagen von Gen 9:5 auf das Volk Israel führt zu folgendem Ergebnis: Wer dem Volke Israel als der Gemeinde Gottes Schaden zufügt, der wird von Gott bestraft. Denn in Ez 34: 31 steht „*Meine Schafe, die Schafe meiner Weide seid ihr, ihr seid aber **Menschen** (אָדָם)*“. Bemerkenswert ist, dass sowohl in Gen 9:5 als auch in Ez 34: 31 das Wort **אָדָם** (Mensch) vorkommt, was die Anwendung der *gezera schawa* möglich macht.

Den ersten Versteil in Gen 9:6 „*Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht*“ betrachtet die folgende Stelle der GenR 34,14 als Hinführung zu den gesetzlichen Normen der Noahiden:

R. Ḥanina sagte: Alle [darauf bezüglichen] Halachot der Noahiden sind folgende: [Die Noahiden werden verurteilt], wenn nur ein Zeuge oder nur ein Richter vorhanden sind, auch ohne dass eine Warnung vorausgegangen ist. [Sie wurden verurteilt, wenn sie vermittelt eines Dritten den Mord vollführten]; egal, ob es sich bei diesem Dritten um einen Vermittler oder bei dem Ermordeten um ein Embryo handelte. Wenn nur ein Zeuge und ein Richter zur Stelle sind, [werden sie verurteilt], weil es heißt: *Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch einen Menschen vergossen werden*. Ohne eine Warnung, weil es heißt: *Wer Menschenblut vergießt usw.* Durch eine bloße Person, weil es heißt: *Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch einen Menschen vergossen werden*. [Es handelt sich bei dem Ermordeten um ein Embryo], weil es heißt: *Wer Menschenblut in einem Menschen vergießt*. Nach R. Jehuda bar R. Simon vergießt auch das Menschenblut, welcher einen Menschen erwürgt, weil es heißt: *Wer Menschenblut vergießt in einem Menschen*.

Um die Auslegung von R. Ḥanina zu beleuchten, soll zunächst auf das Folgende aufmerksam gemacht werden: In der hier angeführten deutschen Übersetzung für Gen 9:6 kommt die Prä-

<sup>450</sup> In der rabbinischen Literatur findet man auch zahlreiche Stellen, die den römischen Hass gegen den Juden beschreiben (zu den Quellenangaben dieser Stellen vgl. Herr 1974: 33-43).

positionalphrase “durch einen Menschen“ eingebettet im zweiten Teil des Verses “dessen Blut soll auch *durch einen Menschen* vergossen werden“ vor. Aufgrund dieser Übersetzung bezieht sich diese Präpositionalphrase entweder auf die Person des Mörders oder auf denjenigen, der für den Mord verantwortlich zu machen ist.

Hingegen steht die Präpositionalphrase “durch einen Menschen“ in der hebräischen Bibel zwischen den zwei Versteilen vor. Dies macht es auch möglich, dass sich diese Phrase auf den ersten Versteil bezieht. Somit kann der Vers nun auch lauten: “Wer Menschenblut durch einen Menschen vergießt, dessen soll Blut vergossen werden.“

Von der Annahme ausgehend, dass sich die Phrase auf den ersten Versteil bezieht, kann “durch einen Menschen“ die Bedeutung von „durch einen Mittler“ haben. Das bedeutet, dass die Strafe auch gegen denjenigen verhängt wird, der den Mord nicht mit eigener Hand begeht, sondern durch die Hand eines Vertreters (z.B. durch einen Auftragsmörder).<sup>451</sup>

Aus einem neuen Verständnis schlussfolgert R. Ḥanina das Urteil gegen denjenigen, der einen Embryo im Mutterleib tötet, während R. Jehuda bar Simon dies als Urteil gegen denjenigen versteht, der einen Mord durch Strangulieren begeht. Beide Rabbinen argumentieren hier mit der Präposition *be* (ב), die sie als lokativ statt als instrumental ansehen,<sup>452</sup> wobei das Instrumental bei R. Ḥanina implizit ist.

Vom selben Sprachverständnis ausgehend teilt R. Jišma‘el in bT die Auffassung R. Ḥaninas, dass das Töten eines Embryos zu bestrafen ist. Das Wort באדם (be-adam) heißt Mensch, der sich in einem Menschen befindet.<sup>453</sup>

Wird nun angenommen, dass sich diese Phrase auf den zweiten Versteil bezieht, dann hat der Vers nach R. Ḥanina die folgende Bedeutung: Die Verurteilung eines Mörders erfolgt durch einen Richter oder durch einen Zeugen. Denn durch den Singular באדם אחד (be-adam eḥad = ein Mann) ist das Urteil eines Richters und eines Zeugen genügend, um einen Mann wegen Mordes zum Tode zu verurteilen.

---

<sup>451</sup> Vgl. Netter 1891: Anm.4/99.

<sup>452</sup> Vgl. Lewis 1978: 151.

<sup>453</sup> Vgl. bSanh 57b.

Da in dem vorliegenden Vers der Genesis keine Rede davon ist, dass einer Verdammung zum Tode eine Warnung vorausgehen muss, folgert R. Ḥanina, dass eine solche Vorwarnung nicht nötig ist.<sup>454</sup> Eine ähnliche Auffassung wird in bSanh 57b vertreten. Zudem meint bSanh 57b, dass nicht eine Frau, sondern nur ein Mann zur Zeit der Noahiden als Zeuge akzeptiert wurde.

An derselben zu diskutierenden Stelle der GenR stößt man auf eine weitere Erklärung für das Wort *be-adam* (בָּאָדָם). R Lewi macht ein Wortspiel zwischen diesem Wort und dem Wort כְּשִׁיבָא אָדָם (ke-še-jawo adam= wenn der Mensch kommt), um das Folgende zu schließen: Wenn das Blut eines Mörders nicht vergossen wurde, wird es vergossen, wenn der Mensch kommt.<sup>455</sup> Nach Netter und Lewis meinte R. Lewi mit dem Satz “wenn der Mensch kommt“ das Folgende: „Wer Menschenblut vergießt wird beim Jüngsten Gericht erschlagen.“<sup>456</sup>

R. ‘Aqiba macht in GenR 34,14 bei seiner Auslegung von Gen 9:6 von zwei innerbiblischen Auslegungsregeln Gebrauch. Erstens bezieht er den ersten Teil des Verses Gen 9: 6 auf seinen zweiten Teil, „*denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht*.“ Durch diese Verbindung kommt er zu der Erklärung, dass jedem, der Blut, dies so angerechnet wird, als ob er die Gottesähnlichkeit vermindert hätte.<sup>457</sup> Zweitens verweist R. ‘Aqiba aufgrund dieser Erklärung implizit auf den Vers Gen 1:27, in dem es heißt, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf.

Auf andere Weise verbinden R. Eli‘ezer ben ‘Azarja und R. ben ‘Azai Gen 9: 6 mit dem Versteil „*ihr nun, seid fruchtbar und mehret euch*“ (Gen 9:7). Aufgrund dieser Verbindung vertreten beide Rabbinen die Auffassung, dass ein Versagen bei der Vermehrung mit Blutvergießen gleichzusetzen ist.<sup>458</sup>

---

<sup>454</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.3/99.

<sup>455</sup>Vgl. GenR 34, 14.

<sup>456</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 1/100 und Lewis 1978: 151.

<sup>457</sup>Vgl. GenR 34, 14.

<sup>458</sup>Vgl. GenR 34, 14.

In Bezug auf die Passage „dann sprach Gott zu Noah und zu seinen Söhnen, die bei ihm waren“ (Gen 9:8) gibt es an der folgenden Stelle der GenR 34,1 unterschiedliche Ansichten der Rabbinen gegenüber der Bewertung Noahs:

R. Jehuda sagte: Weil Noah das Gebot übertrat, so machte er [Gott] ihn verächtlich (oder er wurde verachtet). R. Neḥemja dagegen sagte: Weil er das Gebot der Enthaltsamkeit erweiterte und sich heilig hielt, so hatte er das Glück, dass Gott auch seinen Söhnen sich offenbarte.

Bezüglich dieser Stelle soll zunächst darauf hingewiesen werden, dass laut Netter im ganzen Werk GenR R. Jehuda Noah immer etwas anlastet, während R. Neḥemja ihn stets verteidigt.<sup>459</sup>

Diese Abwertung Noahs durch R. Jehuda kommt durch innerbiblische Auslegung zustande. Der Rabbi zieht hier – wenn auch implizit – die Verse Gen 7:1 und Gen 8:15 heran. Im Gegensatz zu Gen 9:8 spricht Gott in diesen zwei Versen nicht zu Noahs Söhnen, sondern zu Noah allein. Entsprechend der Auffassung R. Jehudas hat Noah nun keinen Anspruch darauf, dass ihm allein von Gott geoffenbart wird. Daran werden auch seine Söhne Teil haben. Die knappe Formulierung der Ansicht von R. Jehuda, die nur durch einen einzigen Satz ausgedrückt wird, gibt keinen Aufschluss, wie Noah das Gebot übertrat, oder warum Gott Noah verachtet. Diesbezüglich meint Lewis, dass die Rabbinen – einschließlich R. Jehuda – das Zögern Noahs gegenüber Gottes Befehl, aus der Arche zu steigen, als das Gebot ansehen, welches Noah übertrat.<sup>460</sup>

Im Gegensatz dazu interpretiert R. Neḥemja aufgrund derselben innerbiblischen Verknüpfung Gen 9:8 zu Gunsten Noahs, da Gott entsprechend diesem Vers wieder zu ihm sprach, was er nur gegenüber rechtschaffenen Männern tut.<sup>461</sup>

In GenR 35, 2 zu Gen 9: 12 tritt eine Abwertung Noahs auf. In Gen 9: 12 steht geschrieben: „Und Gott sprach: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch [...] bis in weiteste **Generationen** לְדֹרֹת עוֹלָם.“ Aufgrund der defektiven Schreibung

<sup>459</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 2/103. Zu diesen Stellen gehören z.B. GenR 30,9 und GenR 30, 10.

<sup>460</sup>Vgl. Lewis 1978:147. Nach Lewis wird dieser Übertritt von R. Jehuda als Fehler angesehen, für den Noah durch die Episode mit Ham bestraft wurde (vgl. Lewis 1978: 147); zu dieser Episode s. unter Punkt 2.5 dieser Arbeit.

<sup>461</sup>Vgl. Lewis 1978:147.



von לדרת (im Wort fehlen die beiden ן) anstelle von der gewöhnlichen Plene-Schreibung דורות gehen in GenR 35,2 verschiedene Oberhäupter der Rabbinen davon aus, dass zwei Generationen, nämlich die Generation Hiskijas und die der Männer der großen Synode, vom Bund Gottes mit den Noahiden ausgenommen waren. Denn diese zwei Generationen bedurften wegen ihrer Gerechtigkeit keines Bundes, um sie vor einer zweiten Sintflut zu beschützen.<sup>462</sup>

Entsprechend dem Vers Gen 9:13 wurde קשתי (qašti = mein Bogen od.meine „Regenbogen“) von Gott als Bundeszeichen in die Wolken gestellt.<sup>463</sup> In Bezug auf die Phrase „meinen Bogen (קשתי) stelle ich in die Wolken“ steht in GenR 35,3 das Folgende:

Das Wort קשתי (qašti) kommt im Sinne von קישותי (qešuti) vor; d.h. etwas, was mit mir verglichen wird מוקש לי (muqaš li). Ist es möglich, [Gott überhaupt etwas zu vergleichen]? Nein, vielmehr, sie ähneln sich nur wie die Fäserchen der Frucht.

Aufbauend auf der klanglichen Ähnlichkeit von קשתי (= mein Bogen) und קישותי (= mir vergleichen) schlussfolgert der anonyme Ausleger hier die Ähnlichkeit Gottes mit dem Regenbogen, den Gott selbst in die Wolken gestellt hat. D.h., der Regenbogen repräsentiert die Erscheinung Gottes.

Unter der Aussage “sie ähneln sich nur wie die Fäserchen der Frucht“ ist zu verstehen, dass Gott und der Regenbogen nicht gleich sind, sondern nur leichte Ähnlichkeit miteinander haben.<sup>464</sup> Die Ähnlichkeit des Regenbogens mit Gott ist so gering wie die der Fäserchen einer Frucht mit der Frucht selbst.<sup>465</sup>

Mit anderen Worten: Nicht aus der Ähnlichkeit mit dem Regenbogen ergibt sich die Immanenz Gottes, sondern durch seinen offenbar gemachten Bund, der durch den Regenbogen symbolisiert wird. Er stellt die Beziehung zwischen Gott und den Menschen nach der Sintflut her. Gott offenbart durch diesen Regenbogen dem Menschen, dass die Welt von ihm beherrscht wird. Gott ist also transzendent und immanent, gleichzeitig verborgen (nämlich das göttliche Wesen selbst) und offenbar (durch den Regenbogen).

<sup>462</sup>Vgl. GenR 35,2; vgl. auch den Kommentar von Oberhänsli-Widmer 1998: 228.

<sup>463</sup>Der Regenbogen gewann in verschiedenen Religionen besondere Bedeutung; bei den Griechen wurde er einer Bahn der Göttin Iris gleichgesetzt. Im Schintoismus und bei den Germanen galt er als Brücke, auf der die Götter zur Erde gehen (vgl. Haut (Hrsg.) 1998: 290). Im Mischnatraktat Abot V, 5 ist der Regenbogen eines der zehn als Wunder zu bezeichnenden Dinge. Bei Philo ist der Regenbogen die unsichtbare Kraft Gottes, die in die Wolken gestellt wird (vgl. nach Lewis 1978: 55).

<sup>464</sup>Vgl. Lewis 1974: 149. In ExR. 9.1 galt der Regenbogen in den Wolken als Antwort auf Noahs Mangel an Glauben, der ein weiteres Zeichen verlangte trotz all derer, die er bereits in der Arche erfahren hatte (vgl. Lewis 1974: 148).

<sup>465</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 3/105.

Für R. Judan gilt der Regenbogen in den Wolken als ewige Mahnung an die Menschen, um sie davon abzuhalten, wieder Frevler zu werden. In diesem Sinne erläutert R. Judan in GenR 35,3 die Phrase „*wenn ich nun Wolken häufe ob der Erde [...]*“ (Gen 9:14) durch das folgende Gleichnis:

Welcher in seiner Hand eine glühende Axt hatte, er wollte sie auf seinen Sohn legen und legte sie auf seinen Knecht, [damit sich jener fürchtet] Und so steht der Bogen.

Die Elemente des Gleichnisses von R. Judan sind wie folgt zu erklären: Der Vater symbolisiert Gott, der Sohn den Menschen, der Knecht die Wolke und die glühende Axt den Regenbogen. Der Vater hat das Ziel, dass der Sohn sich bei der Beobachtung seines Handelns fürchtet und sich infolge dessen bessert.<sup>466</sup> „Ebenso lässt Gott den Regenbogen in den Wolken erscheinen, damit die Menschen beim Anblick desselben sich an die Sündflut erinnern und infolge dessen sich fürchten.“<sup>467</sup>

Ähnlich dem bereits angeführten Vergleich Gottes mit dem Regenbogen ist auch der folgende Vergleich in GenR 35,3 zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der der Menschen. Schlüssel zum Verständnis ist hier die Gottesbezeichnung *Elohim* in Gen 9: 16 „*um des ewigen Bundes zu gedenken zwischen Elohim und allen lebenden Wesen [...]*.“ Denn *Elohim* bedeutet gerecht:

Damit ist der Bund gemeint, der zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Gerechtigkeit, jene ist unerschöpflich (*qaša*)<sup>468</sup>, diese ist begrenzt (*rafa*)<sup>469</sup>.

Gemäß dem letzten Teil dieser Stelle besteht der Bund Gottes mit den Noahiden zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der der Menschen. „Wie Gott gerecht ist, soll auch er gerecht sein.“<sup>470</sup> Das bedeutet nicht, dass die Gerechtigkeit Gottes der der Menschen gleich ist, sondern ähnlich. Denn der Bund bestand zwischen der unbegrenzten Gerechtigkeit Gottes und der mäßigen Gerechtigkeit der Menschen.<sup>471</sup> Dass der Mensch etwas von der göttlichen Gerechtigkeit fassen kann, deutet darauf hin, dass Gott transzendent und zugleich immanent ist.

---

<sup>466</sup>Ebd.: Anm.4/105.

<sup>467</sup>Ebd.

<sup>468</sup>Wörterlich „stark“.

<sup>469</sup>Wörterlich „schwach“.

<sup>470</sup>Nissen 1974:161.

<sup>471</sup>Vgl. Netter 1891: Anm.1/106.

Der hier zitierten Stelle aus GenR 35,3 kann auch entnommen werden, dass der Bund bestehen wird, solange auf der Erde Menschen Gerechtigkeit üben.<sup>472</sup> Diese Erklärung des Bundes Gottes mit den Noahiden beruht meines Erachtens auf der Doppeldeutigkeit der Gottesbezeichnung Elohim. Denn dieser göttlichen Bezeichnung sind Elemente der Großzügigkeit und zugleich der strafenden Gerechtigkeit inhärent.<sup>473</sup>

Da die Gerechtigkeit auf der Erde als Vorbedingung für die Erhaltung des Bundes gilt, wird bei manchen Rabbinen der Gerechte als Gnadengabe Gottes betrachtet.<sup>474</sup> Der Gerechte ist schon in seiner „pränatalen Existenz zum Gerechten bestimmt, in seinem irdischen Leben wird sein Bild dem *theios Aner* nachgebildet, dem hellenistischen Gottesmann, dessen Kraft und Wundermächtigkeit ins Übermenschliche gesteigert wurde.“<sup>475</sup>

## 2.5 Zu Gen 9: 18-27 „Noah als Weinbauer, sein Fluch und sein Segen“

Die Verse Gen 9: 18-28 stellen den letzten Abschnitt der Geschichte Noahs dar. Diese Verse beginnen mit der Wiederholung der Namen der Söhne Noahs, die aus der Arche gingen, Sem, Ham und Jafet. Dem wird eine neue Information hinzugefügt; nämlich: „*Ham aber ist der Vater Kanaans*“ (Gen 9: 18). Der darauf folgende Vers bemerkt, dass von diesen drei Söhnen ausgehend sich die ganze Erde bevölkert hat (vgl. Gen 9: 19). Die Verse Gen 9: 20-27 berichten, dass Noah nach dem Ende der Sintflut als Bauer begann; so pflanzte er Weinreben und trank vom Wein.<sup>476</sup> Davon berauscht, entblößte er sich im Inneren seines Zeltes. Als Ham, der Vater Kanaans, seines Vaters Blöße sah, sagte er es seinen beiden Brüdern Sem und Jafet draußen, die darauf ins Zelt ihres Vater gingen und seine Blöße bedeckten, ohne dass sie sie sehen konnten. Als Noah erwachte und erfuhr, was Ham getan hatte, rief er: „*verflucht sei Kanaan! Der niedrigste Knecht soll er seinen Brüdern sein. Und sprach weiter: gelobt sei JHWH, der Gott Sems, und Kanaan sei sein Knecht. Gott breite Jafet aus und er wohnt in den Zelten Sems, und Kanaan sei sein Knecht*“ (vgl. Gen 9: 20-27). Die Noahgeschichte der Gene-

---

<sup>472</sup>Ebd.

<sup>473</sup>Vgl. Urbach 1975: 451.

<sup>474</sup>Vgl. Mach 1957:134ff.

<sup>475</sup>Ebd.:54ff.

<sup>476</sup>Die Bibelkritik sieht in dieser Erzählung eine kulturhistorische und ethnographische politische Tendenz. Was die kulturhistorische Ebene betrifft, vollzieht sich der Kulturfortschritt vom Ackerbau zum Weinbau, indem Noah als erster den Wein anbaute (vgl. Jacob 1976: 268). So könnte sich das Bild Noahs als des ersten Winzers das Leben der Kinder Israels im Land Kanaans widerspiegeln, nachdem sie die Wüste verlassen und sich an das landwirtschaftliche Leben akklimatisiert hatten (zu diesem Thema vgl. Kalifa 1996: 188 und Jacob 1976: 268). Auf der ethnographischen, politischen Ebene ist Noahs Fluch eine Widerspiegelung der Erzählung von Gen 4. Es ist eine neue Ausscheidung eines verfluchten Stammes, wie früher der Kainiten, mit denen sie auch in ihrer Begründung durch ein Verbrechen und seinen Fluch eine Parallele bildet (vgl. Levin 1993: 118).

sis schließt mit der Information, dass Noah nach der Sintflut noch 350 Jahre lebte und im Alter von 950 Jahre starb (vgl. Gen 9:28f.).

Bei der Auslegung des Versteiles „Noah aber ויחל (=beggann) als Ackermann und ging daran, einen Weinberg zu pflanzen“ (Gen 9:20) interessiert sich ein anonymes Ausleger in GenR 36,3 für die Erklärung des Verbs ויחל (=beggann), indem er ein Wortspiel bemüht:

Er [Noah] נתחלל (=wurde entweiht) und נעשה חולין (=wurde unrein gemacht). Warum? Weil er den Weinstock und nicht etwas Nützlicheres, wie einen Feigenbaum oder einen Zweig davon gepflanzt hatte.

Wie auch Oberhänsli-Widmer und Lewis zu dieser Stelle bemerken, will der Ausleger hier das verwendete Verb חלל nicht in der Bedeutung von “beggann” verstehen, sondern von “wurde entweiht”. Dabei wurde das im hif'il (=anfangen/beginnen) vorkommende Verb חלל in das im nitpa'el (=wurde entweiht/erniedrigt) stehende Verb verwandelt.<sup>477</sup> Diese abgeleitete Bedeutung wurde dann durch נעשה חולין (=unrein gemacht) emphatisch erweitert.<sup>478</sup>

Der Grund dieser Entweihung bzw. Erniedrigung, die Noah zuteil wurde, besteht nach der Auffassung dieses Auslegers darin, dass Noah Weinreben und nichts Nützlicheres gepflanzt hatte. Diese Auffassung spiegelt die jüdische Haltung gegenüber dem Alkoholrausch wider. Denn im Rausch verwischen die Differenzen zwischen Gut und Böse.<sup>479</sup>

Die rabbinische Stellung gegen den übermäßigen Alkoholkonsum findet an vielen Stellen der rabbinischen Literatur Ausdruck (vgl. z.B. bSchab 124a; Ket 65a; Ned 10a). In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass das Trinken von Wein durch die Rabbinen in den neun Tagen, die dem Jahrestag der Zerstörung des Tempels, dem 9. Aw. vorangehen, verboten wurde. Dieses Verbot gilt noch bis heute.<sup>480</sup>

Dieses Missbehagen wird an einer anderen Stelle der GenR zu einem Grund der Abwertung von Noah selbst. So löst der Ausdruck “Ackermann” in dem vorliegenden Vers eine interessante Debatte über die Vorzüglichkeit Moses vor Noah aus. Durch Heranziehen von anderen biblischen Stellen schlussfolgert R. Berekja, dass Moses beliebter war als Noah.

<sup>477</sup> Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998:233 und Lewis 1978: 151.

<sup>478</sup> Vgl. Netter 1891: Anm. 6/111.

<sup>479</sup> Vgl. Krochmalnik 2001: 74f.

<sup>480</sup> Grünwald 1989: 79. Dahingegen verwarfen die Rabbinen eine Forderung, die für kurze Zeit durch eine nach der Zerstörung des zweiten Tempels entstandene Bewegung vertreten wurde, den Weingenuss aus Trauer um das verlorene Heiligtum völlig zu verbieten (vgl. Grünwald 1989: 79).

Denn entsprechend Gen 6:9 war Noah ein Gerechter; er wurde dann ein Ackermann (Gen 9:20). Moses dagegen war zuerst ein Ägypter (Ex 2: 19) und dann Gottesmann (Deut 33:1).<sup>481</sup>

Diesen Vergleich zwischen Noah und Moses erweitert derselbe Rabbi, indem er ein Wortspiel treibt mit dem in Deut 33:1 Moses zugeschriebenen Attribut *אֵישׁ אֱלֹהִים* (*ieš elohim* =Gottesmann) und einem dunklen Wort *אֵישׁ אֱלֹם* (*ieš elom*), durch das Noah attribuiert wird.<sup>482</sup> Laut Oberhänsli-Widmer hat das Wort *אֱלֹם* für Raschi die Bedeutung von "kastriert".<sup>483</sup> Noah als Kastrat zu attribuieren, gilt als Vorblick auf die Episode in der Noahgeschichte, die von dem Fluch Noahs gegenüber Ham und seinen Nachkommen erzählt und auf die unten noch eingegangen wird.

Die folgende Stelle in GenR 36,3 spiegelt die jüdische Ansicht wider, dass es der Weinstock war, den die Schlange Adam und Eva zum Trinken empfohlen hat. Denn im Alkoholgenuss liegt etwas Teuflisches.<sup>484</sup> So webt GenR 36,3 einen Dialog zwischen Noah und einem Dämon [šed]<sup>485</sup>, Schändon genannt, der als Fürst der Dämonen bekannt ist:

Als er [Noah] einmal ausging, einen Weinberg zu pflanzen, begegnete ihm der Dämon Schändon. Dieser sprach zu ihm: Du hast meinen Genuss. Aber du musst beachten, dass du nicht meinen Anteil wegnehmen darfst. In diesem Fall würde ich dir schaden.

Eine ähnliche Auffassung wird auch in bSanh 70a/b vertreten, wo zwischen der Anpflanzung des Weinberges durch Noah und dem in Gen 2: 17 erwähnten Genuss Adams von dem Baum der Erkenntnis verglichen wird:

Der Heilige, gepriesen sei Er, sprach zu Noah: Noah, lerne nicht vom ersten Menschen, denn [sein Verderben] wurde verursacht nur durch den Wein. Nach demjenigen, welcher sagt: der Baum, von dem der erste Mensch aß, war ein Weinstock.

Entsprechend dieser Stelle hätte Noah von Adam lernen sollen, dessen Verfehlung auch vom Wein verursacht worden war.

---

<sup>481</sup> GenR 36, 3.

<sup>482</sup> Vgl. GenR 36, 3.

<sup>483</sup> Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998:234.

<sup>484</sup> Vgl. Krochmalnik 2001: 74f.

<sup>485</sup> Das Wort *šed*, Pl. *šedim* bezeichnet „alttestamentliche Dämonen, in einigen Bibelübersetzungen auch Kobolde genannt, denen die glaubensabtrünnigen Israeliten Opfer darbrachten (5. Deut. 32: 17; Ps.106: 36). Die *šedim* dürften mit dem altmesopotamischen "šedu" zusammenhängen. In der rabbinischen Literatur bezeichnet Sched den gefährlichen, mit Zauberkraften ausgestatteten Dämon" (Lurker 1984: 284f.).

Die Haltung einiger Rabbinen gegen den Weinbau kommt auch in der Äußerung R. Hija bar Abas bei seiner Auslegung für die Phrase „*er trank von dem Wein und berauscht*“ (Gen 9: 21) in GenR 36,4 zum Ausdruck:

Das bedeutet: Er trank nicht mit Maß und machte sich dadurch verächtlich. R. Hija bar Aba behauptete, dass das Pflanzen, Trinken und die Erniedrigung alle an einem Tag stattfanden.

R. Hija bar Aba zieht bei seiner Behauptung, dass das Pflanzen, Trinken und die Erniedrigung alle an einem Tag stattfinden, den Kontext heran, in dem die vorliegende Phrase der Genesis vorkommt. Dort folgen die drei Ereignisse 1) Pflanzen des Weinbergs, 2) Trinken und 3) Berauschung und Entblößung im Vers unmittelbar aufeinander.<sup>486</sup>

Zur Phrase „*und er [Noah] lag ויתגל (=entblößt) im Innern seines אהלה (Zelts)*“ (Gen 9:21) kommentiert R. Jehuda im Namen des R. Šemuel bar R. Jetšḥaq in GenR 36,4 wie folgt:

Es ist nicht hier geschrieben ויגל (waygl= er deckte auf), sondern ויתגל (wayetgl= er deckte sich auf/entblößt). Das heißt: Er verursachte durch seine Trunkenheit das גלות (galut = das Exil) für sich und seine Nachkommen. Auch die zehn Stämme wurden nur des Weins wegen vertrieben (vgl. Amos 6:6 und Jes 5:11).

An dieser Stelle betreibt der Ausleger ein Wortspiel zwischen den beiden Wörtern ויתגל (wayetgl= er deckte sich auf/entblößt) und גלות (galut = Exil). Anlass dafür ist, dass im biblischen Text hier nicht wie üblich *Nif'al* steht, sondern *Hitpa'el*. So assoziiert der Ausleger diese *Hitpa'el* Form mit der Hif'il- Bedeutung des gleichlautenden Verbs, das die Bedeutung von „in Verbannung führen“ hat.<sup>487</sup> Anschließend an diese Interpretation R. Jehudaa repräsentiert Noah die Völker, deren Stammvater er ist und die einst ins Exil geführt werden.

Wegen des Ausdruckes „*ויתגל = lag entblößt*“ fügt R. Huna in GenR 36,4 eine kleine Geschichte hinzu: Als Noah die Arche verließ, stieß ihn ein Löwe und beschädigte ihn. Als er nun mit seiner Frau schlafen wollte, konnte er es nicht.<sup>488</sup> Diese Äußerung des Rabbi Huna zeigt folgenden Zusammenhang: Die Reaktion Gottes auf das Weintrinken Noahs ist eine die Sexualität betreffende Strafe.<sup>489</sup>

<sup>486</sup>Vgl. Netter 1891: Anm. 6/113.

<sup>487</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 240.

<sup>488</sup>Vgl. GenR 36, 4.

<sup>489</sup>Vgl. Oberhänsli-Widmer 1998: 232.

Diese Meinung unterstützt eine anonym tradierte sprachliche Analyse für das im vorliegenden Vers vorkommende Wort אהל (ohlah). Dieses Wort wird nun nicht in der Bedeutung von “sein Zelt“ sondern von “das Zelt seiner Frau“ verstanden. Als Argument für dieses Verständnis bemerkt der Ausleger, dass das Wort אהל auf ha (ה) endet. ה steht im Hebräischen für das Possessivpronomen der 3. Person feminin Singular (=ihr). Hätte der Text “sein Zelt“ gemeint, stünde אהל (ohlo) mit waw (ו) am Ende, das im Hebräischen das Possessivpronomen der 3. Person maskulin Singular bezeichnet.<sup>490</sup>

Da in der ganzen Weinepisode Noahs (Gen 9: 20-25) vierzehn Narrativ-Formen (mit ו) vorkommen, predigt R. Joḥanan in GenR 36,4, dass man nicht zu gierig nach Wein sein soll. Denn er vergleicht dieses waw mit ו (=Wehe).<sup>491</sup>

Zur Phrase “sagte er [Ham] es seinen beiden Brüdern draußen“ in Gen 9: 22 findet sich in GenR 36,5 folgendes:

„...sagte er [Ham] es seinen beiden Brüdern draußen“: a) Der erste Adam hatte zwei Söhne, der eine stand auf und brachte den anderen um; und unser Vater hatte drei Söhne und hatte vor, vier zu machen. b) R. Ja‘kob bar Zawdi sagte: Warum geht der Sklave durch den Verlust eines Auges oder eines Zahnes frei aus? Das lässt sich aus den Worten beweisen: „*Er [Ham] sah es [seines Vaters Blöße] und sagte es seinen beiden Brüdern draußen.*“

An dieser Stelle sind zwei Themen zu diskutieren. Der Teil a) dieser Stelle stellt die Geschichte Adams und seiner zwei Söhne Abel und Kain (Gen 4: 1-16) der Geschichte Noahs und seiner Söhne gegenüber. Diese Gegenüberstellung macht, wie Lewin und Klatt anmerken, eine neue Ausscheidung eines verfluchten Stammes deutlich. Denn sowohl Kain als auch Ham wurden verflucht.<sup>492</sup>

Die Gemeinsamkeit zwischen den beiden Geschichten besteht nach der hier vertretenen Auffassung in Folgendem: Kain und Ham waren der Grund, dass ihre Väter Söhne „verloren“. Während Kain seinen Bruder Abel erschlagen hatte, hatte Ham es verhindert, dass sein Vater Noah einen vierten Sohn bekam. Hier zeigt sich die Neigung einiger Rabbinen, die biblischen Erzählungen zu erweitern. So liegt Hams Problem laut der vorliegenden Erweiterung

---

<sup>490</sup>Vgl. GenR 36, 4.

<sup>491</sup>GenR 36, 4. Dieselbe Ansicht wird auch von R. Ubaer, dem Galiläer, in bSanh 70a vertreten.

<sup>492</sup>Vgl. Lewin 1993: 118 und Klatt 1998: 17. Fluch und Segen gehören im Alten Testament zum Wesen Gottes, der entsprechend Ex 20:5f. von sich sagt: „Ich, JAHWH, bin ein eifernder Gott, der die Schuld der Väter ahndet an den Kindern, Enkeln und Urenkeln derer, die mich hassen, der aber Huld erweist bis ins Tausendste Glied an denen, die mich lieben und meine Gebote bewahren“ (vgl. Klatt 1998: 16).

nicht nur im Sehen der Blöße seines Vaters und in seiner Mitteilung an seiner beiden Brüdern, sondern auch drin, dass er die Zeugung eines vierten Sohnes durch seinen Vater verhindert.<sup>493</sup>

Der biblische Text hier deutet weder direkt noch indirekt darauf hin, dass Ham seinen Vater beim Geschlechtsverkehr gesehen und so verhindert hatte, dass sein Vater einen vierten Sohn zeugt. Trotzdem kann meines Erachtens angenommen werden, dass der anonyme Ausleger im Teil a) dieser Stelle der GenR von einer metaphorischen Analyse des Wortes ערה ('arwa = sehen) in „*sah die Blöße seines Vaters*“ ausgeht. Denn das hebräische Verb הערה ('rehe = beischlafen) stammt aus dem Verbstamm ערה ('ara = enthüllen).

Im Teil b) zieht der Rabbi Ja'kob bar Zawdi zum vorliegenden Vers (Gen 9:22) halakhisches Material heran. Dabei macht er implizit von den innerbiblischen Auslegungsregeln Gebrauch, denn in Ex 21: 26f. steht „*wenn jemand seinen Sklaven oder seine Sklavin ins Auge schlägt und es zerstört, so soll er sie für das Auge freilassen. Und wenn er seinem Sklaven oder seiner Sklavin einen Zahn ausschlägt, so soll er sie für den Zahn freilassen.*“<sup>494</sup> Die innerbiblische Verbindung dieser Stelle des Exodus mit Gen 9:22 bringt den Inhalt des Fluches Noahs an Ham und seinen Nachkommen zum Ausdruck. Entsprechend Gen 9:25 sprach in seinem Fluch Noah, dass Kanaan (der Sohn Hams) seinen Brüdern der Knecht der Knechte sein mag.

Auch hinter dieser Verbindung von Ex 21:26f. und Gen 9:22 steht ein Sprachspiel. Das Verb „sehen“ in „*sah die Blöße seines Vaters*“ symbolisiert das Auge. Das Verb „sagen“ in „*sagte es seinen Brüdern draußen*“ symbolisiert seinerseits den Zahn. Es ist anzunehmen, dass hier der Zahn stellvertretend für die Sprechwerkzeuge steht.

Zum Vers „*Da nahmen Sem und Jafet das Gewand, legten es auf ihre Schultern und gingen rückwärts hinzu und bedeckten ihres Vaters Blöße, indem ihr Angesicht rückwärts gewendet war, sodass sie ihres Vaters Blöße nicht sehen*“ (Gen 9: 23) wird in GenR erwähnt, dass Sem und Jafet sogar ihre Gesichter mit ihren Händen bedeckten und rückwärts gingen, um ihren Vater zu bedecken und ihm so den gebührenden Respekt zu zollen. Während R.

---

<sup>493</sup> Wenn nun behauptet wird, dass Ham seinen Vater daran gehindert hatte, einen vierten Sohn zu zeugen, dann steht das im Gegensatz zu der Behauptung, dass es eigentlich einen vierten Sohn geben sollte. Sein Name wird wahlweise als Yonton bzw. Yoniton, Meneton oder Bonitor angegeben. Wie Stephan Gero in seinem Artikel „The legend of the fourth son of Noah“ ausführt, beruht diese Figur, die unter anderem enge Beziehungen zu Nimrod unterhalten haben sollte, auf reiner Fiktion, welche sich schließlich als Legende etablierte, die mehr oder weniger ernst genommen wurde (vgl. Gero 1980: 321-330).

<sup>494</sup> Vgl. Miqrin Kommentar zu GenR 36:5.



Judan meint, dass sie ihre Überwürfe benutzten, meint R. Huna, dass es ihre Mäntel waren, mit denen sie ihn bedeckten.<sup>495</sup>

Deutlich ist hier ein Hinweis auf das vierte Gebot, das die Ehrung der Eltern befiehlt. Die beiden Fassungen dieses Gebotes finden sich Exodus 20: 12 „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Lande, das JHWH dein Gott, dir geben will“ und im Buch Deut 5: 16 „Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie JHWH, dein Gott, dir gebot, damit deine Lebenstage lange währen und es dir wohl ergehe in dem Lande, das JHWH, dein Gott, dir geben will.“

Bezüglich der Aussage: „Als Noah erwachte und wusste, was ihm sein jüngster (o. kleinster) Sohn gemacht hatte, sprach er: Verflucht sei Kanaan [...]“ (Gen 9, 25) interessiert sich ein anonymer Auslegerin GenR 36,7 für die Bedeutung des Attributs „klein“ in „sein kleinster Sohn“. Dieser Ausdruck wird metaphorisch verstanden; nämlich in dem Sinne, dass er der wertlose Sohn ist. Diese Auslegung basiert auf der Anwendung der Auslegungsregel *gezera schawa*. Denn in 1 Kg 8: 64 hat das Wort „klein“ die Bedeutung von „ungeeignet“.<sup>496</sup>

Meiner Meinung nach bezweckte der Ausleger mit seiner Erklärung zweierlei. Einerseits will er Ham abwerten, um dadurch den Gedanken des Fluches über ihn und seine Nachkommen zu betonen.

Diese metaphorische Erklärung des Wortes „klein“ leistet andererseits einen Beitrag zur Auflösung eines Widerspruches im Rahmen der Noahgeschichte in der Genesis. Denn entsprechend Gen 5:32 kommt Ham nicht als der jüngste Sohn Nochs vor, sondern als sein mittlerer Sohn: „[...] da zeugte Noah Sem, **Ham** und Jafet“ (Gen 5: 32).<sup>497</sup>

Obwohl entsprechend der Noahgeschichte in der Genesis Ham derjenige war, der die Blöße seines Vaters sah, es seinen Brüdern sagte und daher den Fluch verdiente, verursachte der Fluch auf Kanaan für Hams Sünde (Gen 9:25) auch bei den Rabbinen Bedenken.<sup>498</sup> Diesbezüglich gibt es in GenR 36,7 zwei unterschiedliche Ansichten:

---

<sup>495</sup>Vgl. GenR 36, 6.

<sup>496</sup>Vgl. GenR 36, 7.

<sup>497</sup>Im Anschluss an Lewis war diese Haggada auch den syrischen Kirchenvätern bekannt, die darauf hingewiesen haben, dass Ham wegen seiner Sünde klein genannt wurde (vgl. Lewis 1978: 153).

<sup>498</sup>Einige der modernen Ausleger sehen in Nochs Fluch eine ätiologische Erklärung der Herrschaft Israels über das wollüstige Kanaan (vgl. Westermann 1972: 94). Dieselbe Auffassung wird auch bei einigen modernen arabischen Autoren vertreten. Nach dem syrischen as-Sawāḥ und dem ägyptischen aš-Šarqāwī hätten die Israeliten diesen Versteil erdichtet, um ihren Vorrang vor den Kanaaniten zu behaupten und ihre Eroberung des Landes Kanaans zu rechtfertigen (vgl. as-Sawāḥ 1996: 194 und aš-Šarqāwī 2000: 280).

Was bedeutet das: Ham hat gesündigt und Kanaan wurde verflucht? R. Jehuda sagte: Weil es geschrieben steht: Gott segnete Noah und seine Söhne. Wo ein Segen ist, kann nicht auch zugleich ein Fluch sein. Darum sprach Noah: Kanaan sei verflucht. R. Neḥemja dagegen sagte: Da Kanaan es gesehen und es Ham mitgeteilt hatte, so traf der Fluch den Fluchwürdigen.

Für R. Jehuda ist es selbstverständlich, dass Kanaan und nicht Ham verflucht wurde, denn der letztere war vorher gesegnet worden (Gen 9:1).<sup>499</sup> Eine vom Gott bereits gesegnete Person kann nicht verflucht werden. R. Neḥemja vertritt eine andere Argumentation. Nach ihm war es Kanaan, der als erster Noahs Scham gesehen hatte und dies den anderen berichtete. Diese Meinung R. Neḥemjas kann aber anhand der biblischen Text nicht bestätigt werden.

Die Frage, warum Noah Kanaan und nicht Ham verflucht hatte, wird bei Rab an der folgenden Stelle des bSanh 70a anderes beantwortet:

Rab und Šemuel [streiten hierüber]. Einer sagte: Er [Ham] hat ihn [Noah] kastriert; und einer sagte: er hat ihn beschlafen. Der, der sagte, er hat ihn kastriert, [folgerte] aus seinem Verderben gegen den vierten [zu erzeugenden Sohn] sein Verfluchen gegen den Vierten. Und der, der sagte, er hat ihn beschlafen, folgerte dies aus dem Wort *da sah er* (וִירָא). Hier steht geschrieben: *da sah Ham, der Vater Kanaans, die Scham seines Vaters* (Gen 9:22), und dort steht geschrieben: *da sah sie Sichem, der Sohn des Hamors usw.* (Gen 34:2). Verständlich ist es nach demjenigen, welcher sagte: er hat ihn kastriert, dass er seinen Vierten verfluchte; aber nach demjenigen, der sagte: er hat ihn beschlafen – warum hasste er ihm zufolge den Vierten? Er verfluchte ihn direkt! Er tat beides.

Entsprechend diesem Text hat Ham seinen Vater entweder kastriert oder beschlafen. Rab verbindet seine These von der Kastration<sup>500</sup> mit der Aussage der Bibel, dass Noah Kanaan und nicht Ham verflucht hatte. Dabei bedient sich Rab der innerbiblischen Auslegung: Entsprechend Gen 10:6 ist Kanaan der vierte Sohn Hams: „*Ham hatte vier Söhne, Kusch, Mizraim, Put und Kanaan, die Vorväter von zahllosen Völkern wurden.*“ Gerade dieser vierte Sohn musste nach der Auffassung Rabs verflucht werden, da Ham durch die Kastrierung seines Vaters verhinderte, dass Noah einen vierten Sohn zeugt. Dementsprechend war Noah gegenüber Ham eifersüchtig.

Auch R. Šemuel bedient sich der innerbiblischen Auslegung, um seine These zu unterstützen, dass Ham seinen Vater beschlafen habe. Da sowohl in Gen 9:22 als auch in Gen 34:2 derselbe Ausdruck (und er sah = וִירָא) „da er sah“ vorkommt, ist der Weg für die Anwendung der Auslegungsregel *gezera schawa* offen. Da dieser Ausdruck in Gen 34:2 aber

<sup>499</sup>Die Bibelkritik sieht die Sache anders. Denn danach gehören Gen 9: 1 und Gen 9:24 zu zwei verschiedenen Quellen; Gen 9:1 zu der Priesterschrift und Gen 9: 24 zum Jahwisten.

<sup>500</sup>Dieselbe Meinung wird auch in dem Midrasch Pirke Rabbi Eli'ezer 23 vertreten.

im Zusammenhang des Berichtes über die Vergewaltigung Dinas durch Sichem vorkommt, ist nun zu schlussfolgern: Ham habe eine gleiche Tat begonnen.<sup>501</sup>

Auch an der folgenden Stelle der GenR 36,7 wird die Auffassung vertreten, dass Ham seinen Vater daran hinderte, einen vierten Sohn zu zeugen. Hier ist aber nicht klar, wodurch Ham dies tat.

R. Berekja kommentierte: Noah grämte sich sehr in der Arche, dass er keinen kleinen Sohn hatte, der ihn bediente. Deshalb sprach er: Wenn ich herauskomme, so werde ich mir einen kleinen Sohn zeugen, welcher mich bedient. Als Ham ihn hinderte, einen Sohn zu zeugen, reagierte Noah, indem er sprach: Weil du dies mit mir gemacht hast, so sollst du nun der Knecht deiner Brüder sein. Laut R. Huna im Namen des R. Josef sprach Noah so: Du hast mich abgehalten, das zu tun, was gewöhnlich im Finstern geschieht [Geschlechtsverkehr treiben], deshalb sollst du auch hässlich (כעור) und geschwärzt (מפוחם) sein. Derselbe sagte ferner: Du hast mich abgehalten, dass ich einen vierten Sohn bekomme, so verfluche ich auch deinen vierten Sohn (Kanaan). R. Hija bar R. Abba sagte: Ham und der Hund betrieben in der Arche Geschlechtsverkehr.<sup>502</sup> Deshalb ging Ham geschwärzt heraus und der Hund zeichnet sich durch Geilheit bei seiner Begattung aus (מפורסם).

An dieser Stelle der GenR sind die Geschichte von der Verfluchung Hams durch Noah noch drei neue Dinge hinzugefügt. Erstens war auch die Hautschwärze eine Folge des Fluches Noahs an Ham. Zweitens ist die Rede von einem anderen Grund für diese Schwärze. Ham wurde Schwarz, weil er gegen den Befehl Gottes auf der Arche Geschlechtsverkehr getrieben hatte. Drittens kommt der Hund im Zusammenhang dieses Fluches ins Spiel.

Zunächst soll darauf hingewiesen werden, dass zur Erhellung der Schicksale von Individuen an dieser Stelle wiederum das rabbinische Prinzip des „Maß für Maß“ auftritt. Denn sowohl Ham als auch der Hund werden, weil sie in der Arche unerlaubterweise Geschlechtsverkehr hatten, „mit einer bestimmten physisch wirksamen und erkennbaren Strafe belegt“.<sup>503</sup>

Während die Strafe an Ham durch seine schwarze Hautfarbe ganz offensichtlich ist, ist die Geilheit des Hundes an der Art seines Geschlechtsverkehrs erkennbar. Denn nach der Beendigung des sexuellen Aktes hängen die Sexualpartner häufig noch eine relativ lange Zeit

---

<sup>501</sup>Klatt bemerkt bezüglich dieses Kommentars, dass dieses Wort völlig unschuldig ist und dass dieser Gedanke dem Text selbst nicht zu entnehmen ist (vgl. Klatt 1998: 121).

<sup>502</sup>Thoma/Lauer bemerken, dass in Mt 15: 21-28 implizit gesagt wird, „dass die Kanaanäer damals mit Hunden verglichen wurden“ (Thoma/Lauer 1991: II/239).

<sup>503</sup>Klatt 1998: 118.

zusammen, „da das Männchen auf Grund eines Scheidenskrampfes des Weibchens meist nicht in der Lage ist, seinen Penis aus der Vagina herauszuziehen.“<sup>504</sup>

Die schwarze Hautfarbe Hams bringt nach der rabbinischen Auffassung hier auch eine Ätiologie zum Ausdruck.<sup>505</sup> Denn der Glaube, dass die drei Noahsöhne die Stammväter der ganzen Menschheit repräsentieren, zwingt „die Rabbinen dazu, die Charakterisierungen der abgeleiteten Völker auf die Stammväter zu übertragen. Im Falle Hams ist dies die schwarze Hautfarbe.“<sup>506</sup>

Außerdem entsteht im Anschluss an Klatt zwischen Ham und dem Hund im Geschlechtsverkehr ein *Tertium comparationis*. Durch den Vergleich mit dem Hund wird die schwarze Hautfarbe Hams zugleich als ein Kennzeichen der Geilheit gedeutet.<sup>507</sup>

Die Auffassung, dass die schwarze Hautfarbe Ausdruck der Geilheit ist, kann auch historisch ermittelt werden. Claudius Ptolemäus bezeugt in seinem *Tetrabiblos*, dass die Äthiopier von Natur aus zur Geilheit geneigt seien.<sup>508</sup> So scheint es, dass sich auch einige Rabbinen dieser Auffassung angeschlossen haben.

Die Verbindung zwischen Ham, der Geilheit und der Schwärze kann im Anschluss an Klatt auch sprachlich begründet werden. Denn Hams Name kann mit den Wörtern „für `Hitze`, `Wärme (ḥom)`, `Heiße (ḥammā= poetisch für Sonne)`, für `warm werden (ḥammam)`, für `brünstig`, `geil sein (jaḥam)` und für `schwarz (ḥum)` etymologisch in Verbindung gebracht werden.“<sup>509</sup>

Thoma/Lauer vertreten bezüglich der Verbindung zwischen Ham und dem Hund aber eine unterschiedliche Auffassung. Da sich Ham nach dem Auszug aus der Arche sich über die Blöße seines Vaters lustig machte, bekam er die Schamlosigkeit eines Hundes.<sup>510</sup>

---

<sup>504</sup>Rottzoll 1994: Anm. 74/149.

<sup>505</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/238.

<sup>506</sup>Klatt 1998:118.

<sup>507</sup>Ebd.: 122.

<sup>508</sup>Ebd.:123.

<sup>509</sup>Klatt 1998:123.

<sup>510</sup>Vgl. Thoma/Lauer 1991: II/238f.

In bSanh 108b wird ebenfalls die Auffassung vertreten, dass die Strafe Hams nicht eine Folge seines Verhaltens gegenüber Noah, sondern seines Verhaltens in der Arche war. An derselben Stelle des bSanh 108b wird auch Bezug auf den Mythos genommen, dass die schwarze Haut Hams Folge seiner Sünde ist:

[...]Woher wissen wir, dass es [der sexuelle Akt] verboten war? Es steht geschrieben: „Du sollst in die Arche kommen. Du und deine Söhne, deine Frau und die Frauen deiner Söhne mit dir“ (Gen 6:18). Und es steht geschrieben: „Geh heraus aus der Arche, Du und deine Söhne, deine Frau und die Frauen deiner Söhne mit dir“ (Gen 8:16). R. Johannon sagte von (diesen beiden Stellen aus) sagen sie, dass ihnen der Beischlaf verboten war. Die Rabbanan lehrten: Drei waren in der Arche durcheinander [d.h. sie vollzogen trotz des Verbotes den Beischlaf] und alle wurden bestraft: der Hund, der Rabe und Ham. Der Hund wird [bei der Begattung] angeschlossen, der Rabe spuckt den Samen, und Ham wurde an seiner Hautfarbe bestraft [*laqah ba'or*].

Das Neue an dieser Stelle ist, dass auch der Rabe, - der für seine schwarze Farbe bekannt ist und daher hierhinpasst – denjenigen zugerechnet wird, die verflucht wurden. Der Einbezug des Rabens findet seine Berchtigung durch die Episode, die davon berichtet, dass er als Kundschafter ausgeschickt wurde, um zu überprüfen, ob die Erde trocken wurde.<sup>511</sup>

Die Sünde und Strafe Hams und des Hundes werden an der folgenden Stelle der GenR 36,7 durch ein Gleichnis ausgelegt:

Gleich einem Mann, der seine Münzerei im Königshof aufstellte, da sprach der König: Ich befehle, dass das Gesicht dieses Menschens pechschwarz und seine Münze entwertet wird. So verhielt es sich auch mit Ham und dem Hund, welche beide während ihres Aufenthalts in der Arche Sex betrieben, weshalb Ham geschwärzt herausging und der Hund als sexgeil bekannt wurde.

Nach Thoma/Lauer steht der Königshof für die Arche Noahs, der Mann, der Münzen prägte, für Ham. Hochverrat durch die Übertretung des sexuellen Verbotes trieb. Er wurde mit einer schwarzen Hautfarbe bestraft. Denn ein Falschmünzer will letztlich dem König seine Macht nehmen.<sup>512</sup>

---

<sup>511</sup>S. Punkt 2.3.2 dieser Arbeit.

<sup>512</sup>Vgl. Thoma/ Lauer 1991: Teil II/238.

Wie Stemberger anmerkt, erweist das babylonische Judentum dem Land Israel seine Achtung und anerkennt seinen einmaligen Rang in der biblischen Zeit bzw. für die erwartete Endzeit.<sup>513</sup> Diese Achtung und Anerkennung manifestiert sich anhand einer auf die Zeit Alexanders von Mazedonien zurückgeführten Anekdote, die die folgende Stelle des bSanh 91a bei der Auslegung des Verses „*Da sprach er: Verflucht sei Kanaan, ein Knecht von Knechten soll er seinen Brüdern sein*“ (Gen 9:25) anführt:

Am vierundzwanzigsten Nisan wurden die Zollpächter aus Jüdäa und Jerusalem entfernt. Einst kamen die Afrikaner zum Streit mit den Israeliten vor Alexander von Mazedonien und sagten zu ihm: 'Das Land Kanaan gehört uns, denn es steht geschrieben: „*Das Land Kanaan in seiner Ausdehnung*“ (Num 34: 2). Kanaan aber war der Stammvater von jenen Leuten.' Da sprach Gebiha ben Pesisa zu den Weisen: 'Gebt mir Erlaubnis, und ich werde gehen und mit ihnen streiten vor Alexander von Mazedonien. Wenn sie mich besiegen, (so) sagt: einen Idioten unter uns habt ihr besiegt. Aber wenn ich sie besiege, so sagt zu ihnen: die Tora Moses hat euch besiegt.' Sie gaben ihm Erlaubnis und er ging und stritt mit ihnen. Er sprach zu ihnen: 'Woher lasst ihr (euren) Beweis kommen?' Sie sagten zu ihm: 'Aus der Tora.' Er sagte zu ihnen: 'Auch ich werde euch einen Beweis aus der Tora beibringen. Es heißt: „*Da sprach er: Verflucht sei Kanaan ein Knecht von Knechten soll er seinen Brüdern sein*“ (Gen 9: 25). Ein Knecht, der Besitz erwirbt – wem (gehört) der Knecht und wem gehört der Besitz? Und noch eins: Ihr habt uns seit vielen Jahren nicht gedient! ' Alexander sprach zu ihnen: 'Gebt ihm eine Antwort.' Sie sprachen zu ihm: Gib uns Bedenkzeit von drei Tagen. Er gab ihnen diese Bedenkzeit. Sie untersuchten (es), aber sie fanden keine Antwort. Sofort flohen sie und ließen ihre Felder bebaut und Weinberge bepflanzt zurück.

An dieser Stelle spiegelt sich der an verschiedenen Stellen der rabbinischen Literatur zu findende Appell an die Juden wider: Ein an Nichtjuden gefallenes Land in Israel muss wieder zurückgekauft werden. Außerdem darf kein Land Israels an Nichtjuden verkauft oder auch nur verpachtet werden.<sup>514</sup>

Entsprechend der Verse Gen 9:26,27 segnete Noah seine beiden Söhne Sem und Jafet.<sup>515</sup> Zu dem Versteil „*Raum schaffe [יפת] Gott dem Jafet aus und er wohne [וישכן] in den Zelten Sems*“ (Gen 9: 27) äußert sich die folgende Stelle der GenR 36,8:

„*Raum schaffe [יפת] Gott dem Jafet aus und er wohne [וישכן] in den Zelten Sems*“ (Gen 9: 27): Jafet ist Bezeichnung für den persischen König Cyrus,<sup>516</sup> welcher verfügte, dass ein

<sup>513</sup>Vgl. Stemberger 1983 :193ff.

<sup>514</sup>Vgl. Stemberger 1983 :185. Wie Stemberger an dieser Stelle weiter bemerkt, war der Rückkauf von Land aus nichtjüdischer Hand nach den beiden Aufständen gegen Rom und der jeweils folgenden Beschlagnahme von Land durch die Römer erforderlich.

<sup>515</sup>Zu diesem Segen meint Klatt, dass der Fluch und der Segen Nochs in der Genesis „untrennbar und miteinander verbunden sind. Sie sind nur die »beiden Seiten einer Medaille«, nämlich der Inbesitznahme Kanaans durch die Israeliten“ (Klatt 1998: 16).

<sup>516</sup>Bei Raschi (Pent.) ist Cyrus einer der Nachkommen Jafet (vgl. nach Netter 1891: Anm.1/119).

Tempel erbaut wurde. Trotzdem wird er aber nur in den Zelten Sems wohnen. Die *Šekhina* ruht nur in den Zelten Sems.

Die Anwendung des Namen Jafet an dieser Stelle als Bezeichnung für einen persischen König ist eine Anspielung auf die guten Lebensumstände der Juden während der persischen Herrschaft über Palästina (538-332 v. Chr.).

Diese Andeutung verdeutlicht den Unterschied zwischen den Lebensumständen der Juden während der persischen und der römischen Zeit. Daher drückt die Äußerung des anonymen Auslegers, dass der persische König Cyrus es trotz seines Vermögens, einen neuen Tempel zu bauen, bevorzugte, in den Zelten Sems zu wohnen, eine jüdische Besorgnis in der römischen Zeit aus: Nach Goldberg versteht sich diese Äußerung als Tendenz gegen Bestrebungen, „durch eine Änderung der Herrschaftsverhältnisse, oder durch eine entsprechende politische Aktivität bei der römischen Obrigkeit, den Wiederaufbau des Heiligtums zu ermöglichen.“<sup>517</sup>

Um von einem möglichen Gedanken, den Tempel wieder aufzubauen, abzulenken, jongliert der Ausleger hier mit einem Wortspiel: Basierend auf der klanglichen Ähnlichkeit von *‘eškon’* [שכן](=wohnen) und *‘Šekhina’* und auf dem Personalpronomen „er“, in dem Satz „*er wohnt in den Zelten Sems*“ (Gen 9:27), das sich, wie der anonyme Ausleger hier annimmt, auf Gott bezieht, schlussfolgert er, dass die Gegenwart Gottes *‘Šekhina’* nur in den Zelten Sems wohnt.<sup>518</sup> Hier wird ausgedrückt, dass *Šekhina* nicht im zweiten Tempel ruhte, sondern in dem ersten Tempel, der von den Kindern Israels mit dem König Salomon erbaut wurde. Denn *Šekhina* kann nicht in das Heiligtum zurückkehren, wenn es von Fremden (den Persern) erbaut wird.<sup>519</sup> Das kann aber auch bedeuten, dass das Schwinden der *Šekhina* nicht die Schuld der Israeliten ist, sondern sich aus den politischen Umständen (Fremdherrschaft) ergibt.<sup>520</sup>

Nicht als persischen König, sondern als griechischer Abkunft stellt die folgende Stelle der GenR 36,8 Jafet dar. Denn Jafet ist laut Stemberger als ein Synonym für Griechenland zu verstehen<sup>521</sup>:

---

<sup>517</sup>Goldberg 1969:191.

<sup>518</sup>Im Allgemeinen bemerkt Levinson, dass bei den Rabbinen die Bezeichnung *Šekhina* auf die Gegenwart Gottes bei den Menschen ausgeweitet wurde (vgl. Levinson 1987: 42). Für Goldberg gilt der Begriff *Šekhina* auf dieser Weise als eine, wenn auch sehr primitive Emanationsvorstellung (vgl. Goldberg 1969: 536).

<sup>519</sup>Vgl. Schäfer 1972: 97.

<sup>520</sup>Ebd.

<sup>521</sup>Vgl. Stemberger 1979:182.

Bar Kappara sagte: Die Worte der Tora sollen in der Sprache Jafets, aber in den Zelten Sems vorgetragen werden. R. Judan sagte: Hieraus geht hervor, das Targum von der Tora anempfohlen ist.

Diese Stelle, die sich als eine rabbinische Erlaubnis versteht, die Tora ins Griechische zu übersetzen, deutet auf eine historische Tatsache hin, dass zu Beginn der rabbinischen Zeit Palästina schon seit Jahrhunderten in den großen hellenistischen Kulturbereich gehörte.<sup>522</sup> Wie Avi-Yonah bemerkt, war das Hebräische zu dieser Zeit längst nicht mehr die Umgangssprache der jüdischen Mehrheit in Palästina.<sup>523</sup> An seine Stelle trat das Aramäische.<sup>524</sup> Trotzdem gaben die Rabbinen dem Griechischen vor dem Aramäischen den Vorzug.<sup>525</sup>

Entsprechend der vorliegenden Stelle der GenR ist diese Erlaubnis, die Tora ins Griechische zu übersetzen, beschränkt. Da der griechische Text nicht den eigentlichen Sinn des Hebräischen bietet<sup>526</sup>, soll das heilige Wort durch die Rabbinen (im Zelte Sems) erklärt werden.

Die große Wertschätzung der Kultur Griechenlands durch die Rabbinen findet auch bei R. Joḥanan an der folgenden Stelle der GenR 36,6 Ausdruck. Diese Stelle befasst sich mit der Auslegung des Verses „*Da nahmen Sem und Jafet das Gewand, [...] und bedeckten ihres Vaters Blöße [...]*“ (Gen 9:23):

Nach R. Joḥanan fing Sem zuerst dieses gute Werk an und Jafet folgte ihm dann, deshalb hat Sem das *tallit* verdient (זכה) und Jafet des *Pallium*.

R. Joḥanan bezeugt an dieser Stelle seine Achtung gegenüber Griechenland, „indem er sich auf die Ehre berief, die Sem und Jafet ihrem Vater Noah bezeugt hatten.“<sup>527</sup>

Dies soll aber nicht bedeuten, dass Sem und Jafet gleichrangig sind. Denn die Reihenfolge, entsprechend der die beiden Namen im vorliegenden Vers vorkommen, soll für R. Joḥanan darauf hindeuten, dass Sem zuerst dieses gute Werk anging. Deshalb wurde er reichlicher belohnt als Jafet. Sem verdiente als Belohnung für dieses gute Werk das *tallit*

---

<sup>522</sup>Ebd.:181.

<sup>523</sup>Vgl. Avi-Yonah 1962: 70.

<sup>524</sup>Auch entsprechend der GenR war zu dieser Zeit die aramäische Übersetzung zu der Tora schon erlaubt. Als Beweis dafür bemerkt R. Judan (PA. 4), dass das Wort יפת (=Raum schaffen) aramäisch ist (vgl. GenR 36,8).

<sup>525</sup>Vgl. Avi-Yonah 1962: 71. Avi-Yonah (1962: 71) bemerkt weiter, dass mit der Zeit das Interesse der Rabbinen am Griechischen sank und das Aramäische festen Boden im jüdischen Volk gewann.

<sup>526</sup>Vgl. Dohmen/Stemberger 1996: 55.



(Gebetsmantel)<sup>528</sup>, während Jafet das Pallium (den Mantel der Philosophen) bekam.<sup>529</sup> Dass Sem das *tallit* bekam, heißt folglich, dass seine Nachkommen auf die religiöse Führung Anspruch haben. Entsprechend dieser Stelle der GenR wird das Verleihen des *tallit* an Sem als זכה *zakha* (Verdienst) verstanden. In seinem Werk “Verdienste vor Gott“ deutet P. Egger darauf hin, dass der Akzent der Bedeutung von *zekhut* (der Verdienst) an vielen verschiedenen Stellen in GenR ganz auf der Erwählung durch Gott liegt.<sup>530</sup>

---

<sup>527</sup> Avi-Yonah 1962: 72.

<sup>528</sup> „Tallit (טלית) ist ein besonderes viereckiges Tuch, Gebetmantel genannt, das dann als Ganzes eine ausschließliche religiöse Bedeutung annahm und bei religiösen Verrichtungen, bes. beim Morgengebet, angelegt wurde, während sich besonders Fromme auch daheim stets darein hüllten“ (Herlitz/Kirschner 1930:IV/2, 1630). Der Ursprung des Gebotes, sich in den tallit einzuhüllen, findet man in Num. 15:37-39 und in Dt. 22:12. (Lau 1988:19 und Grünwald 1989:57). „Derjenige, der ohne Tallit betet, legt falsches Zeugnis vor seinem Gott ab, das heißt, dass er sich selbst als Ungläubigen entlarvt.“ (Grünwald 1989: 60).

<sup>529</sup> Vgl. Avi-Yonah 1962: 72.

<sup>530</sup> Vgl. Egger 2000: 292.

**Teil II**  
**Die Auseinandersetzung der Koraninterpreten mit  
der Noahgeschichte**

## **Drittes Kapitel**

### **Zu Auswahl und Bewertung der Quellen**

### 3 Zur Auswahl und Bewertung der Quellen

Die „Koraninterpretation“ (tafsīr al-qurʾān) gehört zu den sogenannten koranischen Wissenschaften (ʿulūm al-qurʾān). Durch Koraninterpretationen sollen Worte und Aussagen des Koran lexikalisch, grammatisch, rechtlich und dogmatisch erklärt werden.

Die Deutungsbedürftigkeit einiger Koranstellen wurde sogar von den zeitgenössischen Hörern des Korans empfunden.<sup>1</sup> Bereits in einigen mekkanischen Koranversen wird solch eine Deutungsbedürftigkeit reflektiert. Neuwirth zählt die folgenden beiden Verse zu diesen Koranstellen: „saʾala sāʾilun bi-ʿaḏābin wāqī“ (Ein Fragender fragte über die Strafe, die hereinbrechen wird) (Sure 70: 1) und „yasʾalu ayyāna yawmu l-qiyāma“ (Er fragt: Wann ist der Tag der Auferstehung) (75: 6).<sup>2</sup>

Neben solchen Verständnisschwierigkeiten gibt es auch Überlieferungen, die zur Interpretation des Koran anregen. Von dem Propheten selbst wurde Folgendes überliefert: Der Koran habe ein Äußeres und ein Inneres sowie einen Bedeutungsbereich (ḥadd) und einen Punkt, von dem aus man diesen verstehen kann (muṭṭalaʿ = Aufstieg).<sup>3</sup> Eine extreme Meinung diesbezüglich lässt sich bei einigen muslimischen Gelehrten begegnen, die hyperbolisch meinen: Jeder Vers im Koran sei auf sechzigtausend Arten zu verstehen.<sup>4</sup>

Es wurde überliefert, dass sich Mohammeds Gefährten (ṣaḥāba) in Zweifelsfällen an Mohammed wandten und ihn nach Erläuterungen für die ihnen schwer verständlichen Koranstellen fragten. Der Koran selbst erklärt Mohammed zum Interpreten (vgl. 16: 44).<sup>5</sup> So gilt der Prophet Mohammed als der erste Exeget des Koran.<sup>6</sup> „Al-Awazaʿī aus Damaskus (gest. 157/774) zitiert Ḥasan Ibn ʿAṭiya (gest. 130/748), der gesagt haben soll: Die Offenbarung kam zu dem Botschafter Gottes und Gabriel lieferte die Sunna, die sie erklärt (fassara)“<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup>Vgl. Neuwirth 1987: 121.

<sup>2</sup>Ebd.

<sup>3</sup>Vgl. Ġazālī 1992: 1/ 448, al-Qaṭṭān 1996: 301 und nach Goldziher 1970: 215.

<sup>4</sup>Vgl. Ġazālī 1992, Bd. 1: 448.

<sup>5</sup>Vgl. Speight 1988: 63.

<sup>6</sup>Ebd. Die kommentierenden bzw. erklärenden Aussagen des Propheten Mohammed zu einigen koranischen Textstellen veranlassten, dass man später etwa in der berühmten Traditionssammlung von Buḥārī (gest. 870) und der von Tirmidī (gest. 892) ein eigenes Kapitel über die Koranauslegung findet (bāb al-tafsīr). Ein ähnliches Dogma existierte bereits bei den Juden. Für sie gilt Moses als der wohl erste Bibelausleger in der Welt. „Moses war der erste Talmudist“ (Berkovits 1963: 12).

<sup>7</sup>Nach Speight 1988: 63.

Mohammeds Zeitgenossen (ṣaḥāba) selbst fanden häufig eigenständige Interpretationen, ohne den Propheten zu zitieren oder seine Handlungen zu beschreiben. Doch werden diese Äußerungen genauso hoch gehalten wie die des Propheten selbst.<sup>8</sup> Daher basierten die später entstandenen Koranwissenschaften (‘ulūm al-qur’ān) „auf der liturgischen und exegetischen Praxis der islamischen Gemeinde zu Lebzeiten und unter Leitung des Propheten.“<sup>9</sup> Diese Praxis ist „als natürliche Illustration und Erklärung für die im Koran enthaltenen liturgischen und rechtlichen Anordnungen zu betrachten.“<sup>10</sup>

Der Respekt von Muslimen gegenüber den Auslegungen der ṣaḥāba resultiert vor allem daraus, dass zu ihrer Zeit Kontroversen über die sogenannten *asbāb al-nuzūl* (Motive der Offenbarung einiger Koranverse) stattfanden.<sup>11</sup> Die ṣaḥāba sagten zum Abschluss eines Berichtes über eine konkrete Situation in Mohammeds Zeit wiederholt: 'Dann wurde dieser Vers offenbart.' Muslime haben bemerkt, dass solche Kommentare nicht für bare Münze genommen werden können. Es sollte eigentlich heißen, dass ein Vers des Koran gut zu der jeweiligen Situation passt.<sup>12</sup>

Die Wertschätzung früherer Muslime gegenüber der täglichen Praxis des Propheten und seiner Gefährten veranlasste, dass „spezifische, auf die Autorität des Propheten zurückgeführte Kommentare früh gesammelt worden“ sind.<sup>13</sup> „Das Bestreben, die Erklärung eines Verses, wenn nicht auf den Propheten selbst, so doch auf einen der Gefährten oder wenigsten einen Gewährsmann aus der Folgegeneration (ṭābi‘ūn) zurückzuführen, bleibt auch in späterer Zeit für den orthodoxen Kommentar bestimmendes Prinzip.“<sup>14</sup>

Neben diesem hohen Respekt der Muslime gegenüber dem Koran und den Äußerungen des Propheten und der ṣaḥāba bezüglich der Erklärung einiger Koranstellen gab es noch einen Grund dafür, dass auch einige Koraninterpreten in den späteren Generationen den Koran nicht regellos interpretieren wollten. Dieser Grund besteht in der Warnung des Propheten in der

---

<sup>8</sup>Ebd.: 64. Der extreme Respekt gegenüber den Äußerungen des Propheten Mohammed zeigt sich in der Auffassung des einflussreichsten Hanbalit Ibn Taymiyya (1263/1328) über das mit „ilm“ (Wissenschaft) bezeichnete. Ibn Taymiyya schreibt: „Es ist allein die vom Propheten ererbte Wissenschaft, die den Namen Wissenschaft verdient. Alles andere sind entweder unnütze oder gar keine Wissenschaften, auch wenn sie so bezeichnet werden. Jede nützliche Wissenschaft ist nämlich notwendig im Vermächtnis des Propheten enthalten“ (Goldziher 1916: 14 nach Bürgel 1991: 99).

<sup>9</sup>Neuwirth 1987: 120. Wie Speight (1988: 64) bemerkt, sind es vor allem die Schiiten, die die Rolle des ḥadīth minimierten.

<sup>10</sup>Neuwirth 1987: 121.

<sup>11</sup>Das Standardwerk zu diesem Thema ist Waḥidī's (gest. 1075) Buch, dessen Titel einfach 'asbāb an-nuzūl' lautet. Der spätere Koranforscher Suyūṭī (gest. 1505) schrieb ein Buch, das das Werk von Waḥidī kritisiert und ergänzt. Der Titel von Suyūṭī's Buch lautet 'lubāb al-nuqūl fī asbāb an-nuzūl' (vgl. Watt/Welch 1980:1/ 227).

<sup>12</sup>Vgl. Speight 1988: 68.

<sup>13</sup>Neuwirth 1987: 121.

<sup>14</sup>Ebd.

folgenden Äußerung: `Wer den Koran nach seiner eigenen Meinung (bi-ra'īhi) auslegt, soll seinen Platz am Höllenfeuer bekommen.<sup>15</sup>

Diese prophetische Drohung, der Respekt gegenüber den Erklärungen des Propheten und seiner Gefährten und die sich im Laufe der Zeit nach dem Tod Mohammeds weiter entwickelnden unterschiedlichen Tendenzen in der Auslegung des Korans veranlassten einige muslimische Gelehrte, nach Auslegungsregeln für den Koran zu suchen. Als Sammelbegriff für die aufgestellten Regeln gilt der Begriff *aṣl* (Ursprung).

Was unter *aṣl* zu verstehen ist, kann anhand des Begriffes `der Hintergrundstudien' erklärt werden, den der Ägypter Amīn Ḥulī (gest. 1967) eingeführt hat. Nach Amīn Ḥulī sollten diese Hintergrunduntersuchungen bei der eigentlichen religiösen Auslegung der Verse benutzt werden. Diese Studien sind Untersuchungen, „die sich mit dem historischen und sozialen Hintergrund, mit der Sprache und der Weltanschauung des Volkes befassen, an das der Koran sich richtete.“<sup>16</sup>

Der moderne Islamwissenschaftler Al-Qaṭṭān spricht ebenfalls von *uṣūl at- tafsīr* (Grundregeln der Koranauslegung). Diese Regeln umfassen das Wissen über die Motive der Offenbarung, über Umstände der Sammlung und Edition des Koran, über die chronologische Abfolge der einzelnen koranischen Suren, über das Getilgte (*mansūḥ*) und das Tilgende (*nāsiḥ*) und über das Eindeutige (*muḥkam*) und das Mehrdeutige.<sup>17</sup>

Im Laufe der Jahrhunderte entstanden einige Koraninterpretationen, die auf diese *uṣūl at- tafsīr* keine Rücksicht nahmen. Dies führte dazu, dass die entstandenen Koraninterpretationen im Rahmen der Koranwissenschaften verschieden kategorisiert wurden.

Aufgrund dessen entstanden in den Koranwissenschaften ('ulūm al-qur'ān) zwei wesentliche Begriffe *tafsīr*<sup>18</sup> (ungefähr= Exegese) und *ta'wīl*<sup>19</sup> (Ausdeutung). Unter *tafsīr* wurde

---

<sup>15</sup>Vgl. Speight 1988: 66, al-Qaṭṭān 1996: 352 und Ḡazālī 1992: 1/ 447f.

<sup>16</sup>Watt/Welch 1980:1/ 231.

<sup>17</sup>Vgl. al-Qaṭṭān 1996: 16.

<sup>18</sup>Das arabische Wort „tafsīr“ bedeutet den Akt des Interpretierens, die Interpretation, Exegese, Erklärung – meint aber auch einen Kommentar des Korans. Nach „Encyclopedia of the Qur'ān“ (2002:2/ 99) ist das Verb „fassara“ aus dem Aramäischen, dem Syrischen oder Christlich-Palästinensischen entliehen. Dasselbe Verb gibt es allerdings auch im Jüdisch-Aramäischen. Man weiß nicht (so die Encyclopedia weiter), ob Muslime es von den Juden oder Christen übernommen haben.

<sup>19</sup>Nach Tirmidī bedeutet der arabische Begriff *ta'wīl* wörtlich „Rückkehr zum Beginn. Der Begriff taucht achtehnmal im Koran auf und bedeutet vor allem Interpretation von Erzählungen und Träumen (vgl. Encyclopedia of the Qur'ān 2002: 2/99). In Sure 7 Vers 53 bedeutet das Wort *ta'wīl*, dass die mehrdeutigen Stellen im Koran erst im Jenseits, bzw. durch die Vorzeichen des Weltendes erklärt und verständlich werden (vgl. al- Qaṭṭān 1996: 325).

„die frühe philologisch-historische Exegese“<sup>20</sup> verstanden. *ta'wīl* bezeichnet „die allegorische Schriftdeutung, bei Mystikern, Schiiten, Philosophen und Modernisten.“<sup>21</sup>

Ausgehend von den *uṣūl al-tafsīr* wird der *ta'wīl* wiederum in zwei Kategorien aufgeteilt. In die erste Kategorie lässt sich jede Art von Interpretation eingliedern, die Auffassungen vertritt, die mit dem Geist der Gedanken im Koran, in der Prophetentradition und in den Regeln der arabischen Sprache übereinstimmen.<sup>22</sup> In der Wissenschaft der Koraninterpretation ist diese Art von *ta'wīl* mit dem Sammelbegriff *al-tafsīr bi al-ra'yī al-ḡāi'z* „die zulässige Auslegung nach der eigenen Meinung“ bezeichnet.

Die zweite Kategorie umfasst die Art der sogenannten *tafsīr al-ra'yī al-maḍmūm* (Die tadelnswerte Ausdeutung). Muslimische Gelehrte tadelten solche Auslegungsweisen aus dem Grunde, dass die Interpreten in solchen Fällen den Koran im Interesse ihrer politischen oder dogmatischen Anschauungen verstehen wollen. Solche Interpreten lehnten es ab, den Koran als Bewertungsgrundlage für ihre eigenen Anschauungen heranzuziehen.<sup>23</sup>

So will Ġazālī (1059-1111) das bereits angeführte prophetische Verbot gegen die Interpretation auf der Grundlage eigener Meinung (*bi-ra'yihī*) auf solche Koraninterpreten beschränken, die den Textsinn des Koran in Übereinstimmung mit ihren Ansichten verfremden. Oft kann der Sinn, den diese Interpreten in ihren Auslegungen des Koran herstellen, nur gewonnen werden, weil der Ausleger schon mit einem vorgeformten Verständnis dem Text begegnet.<sup>24</sup>

Der Hauptvorwurf gegen *al-tafsīr bi al-ra'yī* bestand darin, dass keine Grammatiker und Rechtsgelehrten oder *ḥadīṭ* zur Unterstützung herangezogen wurden. Man dachte, dies könnte nur zu sektiererischer Exegese führen, weil man sich haltlos Dinge ausdachte (*hawa*), was bei manchen Kritikern zum Synonym für *al-ra'yī* wurde. Ihnen wurde vorgeworfen, dass sie 1) die Hintergrundinformationen ignorieren, 2) den Kontext missachten, 3) aus "Populismus" heraus gewisse Parteien unterstützen, 4) Wörter nur lexikographisch behandeln, ohne die Bedeutung dahinter zu verstehen, 5) bestimmte Bedeutungen hervorheben, um andere zu ignorieren, 6) Verse missbrauchen, selbst wenn sie es besser wissen, einzig um den Koran nach ihrem Gutdünken zu benutzen.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup>Bürgel 1991: 103.

<sup>21</sup>Ebd.

<sup>22</sup>Vgl. Dahabī 1995: 1/289 und 2/386f.

<sup>23</sup>Vgl. Fuda 1986: 365f. und Dahabī 1995: 3/ 101ff.

<sup>24</sup>Vgl. Ġazālī 1992: 1/ 448.

<sup>25</sup>Vgl. Speight 1988: 66f.

Die Auswahl der Koraninterpretationen, anhand derer die koranische Noahgeschichte in der vorliegenden Arbeit behandelt wird, beschränkt sich auf drei Werke, die bezüglich der *uṣūl al-tafsīr* (Grundregeln der Koraninterpretation) unterschiedliche Tendenzen repräsentieren. Es sind: 1) Die Koranexegese von Abu Ġaʿfar Muḥammad Ṭabarī (838-923)<sup>26</sup> *ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān*,<sup>27</sup> 2) Die Koraninterpretation des bedeutenden Dogmatikers und Religionsphilosophen Faḥr al-dīn Rāzī (gest. 1209) *mafātīḥ al-ġayb*<sup>28</sup> und 3) Die Koraninterpretation des suffischen Großscheich Muḥy el-Dīn Ibn ʿArabī (1165-1240) *fuṣūṣ al-ḥikam*.<sup>29</sup>

Was Ṭabarīs Stellenwert in Bezug auf die *uṣūl al-tafsīr* angeht, so wird seine Koraninterpretation als Meilenstein der Koranexegese bezeichnet.<sup>30</sup> Ṭabarī beginnt seinen tafsīr mit einer Abhandlung, in der er sich mit einigen wichtigen theologischen Problemen befasst, die den Koran und seine Interpretation angehen.<sup>31</sup> Zu den behandelten Problemen gehört auch die Frage nach der Erlaubnis und der Methoden der Koraninterpretation.<sup>32</sup> In seinen hermeneutischen Betrachtungen wendet sich Ṭabarī gegen diejenigen, die jede Interpretation ablehnen.<sup>33</sup> Ṭabarī versuchte, die Grenzen der akzeptablen Interpretation zu definieren, indem er Material anführte, das diese Meinungen früheren Muslimen in den Mund legte.<sup>34</sup> Birkelland meint, wenn Ṭabarī seine eigene Position begründen will, tut er das mit den Mitteln der Tradition, nämlich durch einen *isnād* (Überliefererkette), der zurückführt zum Propheten selbst.<sup>35</sup>

<sup>26</sup>Ṭabarī war ein Gelehrter persischer Abkunft (vgl. Gätje 1971: 53 und Encyclopedia of the Qurʾān (2002:2/110).

<sup>27</sup>Die Koraninterpretation Ṭabarīs scheint zwischen 896 und 903 fertig vorgelegen zu haben (vgl. Forster 2001: 45). Die Ausgaben, aus denen die Zitate bei der Behandlung der Noahgeschichte im Kapitel 4 entnommen werden, sind folgende: a) In Bezug auf die in Sure 11 vorkommende Noahgeschichte bediente sich die vorliegende Arbeit der von Šākir edierten Ausgabe des Kairoer Verlags dār al-maʿārif, die 1960 in Kairo veröffentlicht wurde. Die Interpretation für die Noahgeschichte dieser Sure befindet sich im Band 15. b) Da Šākir die Koraninterpretation Ṭabarīs nicht vollendete, bedient sich die vorliegende Arbeit bei der Auseinandersetzung der Äußerungen Ṭabarīs zu der in Sure 71 vorkommenden Noahgeschichte der Ausgabe des Verlags Ḥalabis (zweite Auflage), die 1954 in Kairo veröffentlicht wurde.

<sup>28</sup>Die Ausgabe, aus der im Kapitel 4 die Äußerungen dieser Interpretation zu der koranischen Noahgeschichte entnommen wurden, ist die des Verlags al-maṭbaʿa al-miṣriyya al-ʿamiriyya, die 1861 in Kairo veröffentlicht wurde. Zu bemerken ist hier, dass größere Teile der *mafātīḥ al-ġayb* nicht von Faḥr al-dīn Rāzī stammen. Schon Ibn Ḥallikān (gest. 1286) bemerkte, Faḥr al-dīn habe seinen Kommentar nicht vollendet ( dazu vgl. Foster 2001: 73).

<sup>29</sup>Die vorliegende Arbeit bedient sich bei den Äußerungen Ibn ʿArabīs zur Noahgeschichte in seinem Buch *fuṣūṣ al-ḥikam* der von Abu Al-ʿīlā ʿAfīfī edierten Ausgabe des Verlags dār al-kitāb al-ʿarabī, die 1980 in Beirut veröffentlicht wurde. Verständnis oder gar Übertragen des *fuṣūṣ al-ḥikam* in eine europäische Sprache ist eine schwierige Aufgabe. Deshalb ist auch die Übersetzung von Hans Kofler, auf die ich mich vorliegenden Arbeit beziehe, nicht ohne kritische Anmerkung seitens der Orientalisten geblieben (vgl. Schimmel 1985: Anm. 9/376).

<sup>30</sup>Vgl. McAuliffe 1988: 47.

<sup>31</sup>Vgl. Berg 2000: 122.

<sup>32</sup>Vgl. Berg 2000: 122.

<sup>33</sup>Vgl. McAuliffe 1988: 47f.

<sup>34</sup>Vgl. Berg 2000:120.

<sup>35</sup>Birkelland 1956: 67 nach Berg 2000: 126.



Im Vorwort zu seiner Koraninterpretation formuliert Ṭabarī seine hermeneutische Theorie.<sup>36</sup> Gemäß dieser Theorie ist die Auslegung auf Grund der eigenen Meinung nicht zulässig, wobei der Prophet selbst das Auslegeprivileg innehat.<sup>37</sup>

Gilliot meint, dass Ṭabarī zur Entstehung einer bestimmten Orthodoxie beiträgt – nicht nur durch seine Exegese, sondern auch durch seine exegetischen Prinzipien.<sup>38</sup> Berg bezeichnet den tafsīr von Ṭabarī als die bedeutendste Quelle des 'orthodoxen' Sunni-Verständnisses des Korans in den ersten Jahrhunderten des Islam.<sup>39</sup> Der Grund für diese Charakterisierung Ṭabarīs besteht darin, dass er je nach Vers unterschiedliche Schwerpunkte, z.B. auf die Grammatik, die Lexik oder die *asbāb al-nuzūl* setzte.<sup>40</sup>

Zur "orthodoxen" Methode Ṭabarīs äußert sich auch Forster: „Allerdings verweist Ṭabarī die Philologen und Grammatiker in ihre Schranken: Wenn ihre Erklärungen nicht mit denen der alten Ausleger zusammenpassen, müsse man sie ignorieren.“<sup>41</sup>

Die Koraninterpretation von Rāzī ihrerseits „hat ebenso große Bewunderung, z.B. von Seiten Ṣafadīs (gest. 764/1363), wie Verachtung, etwa durch Ibn Taymiyya (1263-1328), erregt.“<sup>42</sup> Es sei auf die Auffassung Ibn Taymiyyas über Rāzīs *mafātīḥ al-ḡayb* verwiesen: Man könne in dieser Koraninterpretation alles finden, nur nicht tafsīr.<sup>43</sup>

Der tafsīr von Rāzī „steht in seiner Art völlig einzigartig da, weil er alle Finesse einer ausgeklügelten scholastischen Theologie in sich vereint.“<sup>44</sup> „Im strengen Sinn ist Rāzīs *mafātīḥ al-ḡaib* nur seinem formalen Aufbau nach als Korankommentar zu bezeichnen. Rāzī entfaltet entlang den Koranversen seine Theologie und flicht dabei vieles ein, was eine nur entfernte inhaltliche Beziehung zu den jeweiligen Koranzitaten hat.“<sup>45</sup>

Bei Rāzī tritt „an die primäre Stelle der Exegese die Dogmatik. Die Auslegung des Korans folgt dem Erweis einer dogmatischen Forderung, die im Gesamtzusammenhang des theologisch geschlossenen Systems ein notwendiger Baustein ist.“<sup>46</sup>

---

<sup>36</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 1/74f. und 77-79.

<sup>37</sup>Vgl. Forster 2001: 56.

<sup>38</sup>Vgl. Gilliot 1988: 79ff. nach Berg 2000: 127.

<sup>39</sup>Berg 2000: 121.

<sup>40</sup>Forster 2001: 46.

<sup>41</sup>Ebd.: 50.

<sup>42</sup>Forster 2001: 75.

<sup>43</sup>Vgl. Watt/Welch 1980:1/ 229f. und al-Qaṭṭān 1996: 345.

<sup>44</sup>Forster 2001: 8.

<sup>45</sup>Schöck 1993: 38.

<sup>46</sup>Ebd.: 126.

Was die Koraninterpretation des Großscheichs der Sufis Ibn ‘Arabī betrifft, so sei zunächst auf eine interessante Bemerkung Goldzihers verwiesen: „Es ist für die Mystiker im Islam fürwahr keine geringe Aufgabe, die Gedanken des Sufismus im Koran wiederzufinden, das heilige Buch des Islam als Bezeugung ihrer Welt- und Religionsanschauung in Anspruch zu nehmen. Wie setzt sich nun dieser sufische Islam mit den realen Glaubenstatsachen auseinander?“<sup>47</sup>

Versuche, eine Beziehung zwischen einer sufischen Interpretation für einen Koranvers und dem zu interpretierenden Vers zu ermitteln, d.h. nach einem *aṣl* zu suchen, sind meistens zum Scheitern verurteilt. Goldziher beschreibt die Auslegungsmethoden einiger Sufis als „geübte Gewaltakte“, die häufig den Eindruck machen, „mehr im Sinne witziger Scharfsinnsübung als in dem ernsthaft gemeinter Schrifterklärung beabsichtigt zu sein.“<sup>48</sup>

Sufis bedürfen, um die Koranverse zu interpretieren, überhaupt keines *aṣl*, denn ihnen werden durch asketische und mystische Übungen die hinter den koranischen Ausdrücken stehenden Bedeutungen metaphysisch (pneumatisch) mitgeteilt. Solche Bedeutungen sollen, solange sie mit der Metaphysik zusammenhängen, nicht unbedingt durch *aṣl* begründet werden. Ibn ‘Arabī beispielsweise, der sich in unmittelbarem Kontakt mit den Propheten und Engeln dünkte, ja sogar mit Gott selbst,<sup>49</sup> so dass er eins seiner Werke mit *al-fūtūḥāt al-makkiyya* (= mekkanische Offenbarungen) betitelt hatte, ist ein klares Beispiel für jene mystische Tendenz.<sup>50</sup> Nach Suyuṭī kann Ibn ‘Arabī zu denjenigen Koraninterpreten gezählt werden, die auf die *uṣūl al-tafsīr* keine Rücksicht genommen haben.<sup>51</sup>

Im Folgenden werden die Tendenzen der drei ausgewählten Koraninterpretationen bezüglich der *uṣūl al-tafsīr* ausführlicher behandelt. Dabei werden vor allem ihre Standpunkte bzw. Methoden gegenüber den Überlieferungen (dem Koran, den Prophetenäußerungen und den

<sup>47</sup>Goldziher 1970: 180f.

<sup>48</sup>Ebd.: 260.

<sup>49</sup>Vgl. Gätje 1971: 61f., auch Goldziher 1970: 217 und Nagel 1991: 207.

<sup>50</sup>Ähnliche Auffassungen finden sich bei einer schi‘itischen Sekte, nämlich der der Isma‘iliten. Ihr Streben, sich bei der Koranlegung vom Text bzw. Kontext des Koran zu befreien, zeigt sich deutlich an Folgendem: Ihr Imam (d.h. der Führer ihrer schi‘itischen Sekte) wird oft als „sprechender Koran“ bezeichnet, während das Buch selbst als „schweigender Koran“ bezeichnet wird (vgl. Encyclopedia of the Quran 2002: 116f. und Goldziher 1970: 304). Beispiel für solche Tendenzen ist der Korankommentar von Šahrastānī (gest. 1153). Ein weiteres Beispiel ist eine unvollständige Koranlegung, die von den Angehörigen der *al-bāṭiniyya*-Sekte zur Zeit des abbasidischen Kalifen Al-ma‘mūn im Irak (etwa 850) verfasst wurde. Charakteristisch für diese Auslegung ist die symbolische Methode.

<sup>51</sup>Vgl. nach Ḍahabī 1995:2/442f. und ‘Abd al-Raḥīm 2000: 219.

Äußerungen seiner Gefährten) und gegenüber den Regeln der arabischen Sprache als zu berücksichtigende Regeln bei der Koraninterpretation hervorgehoben.

### 3.1 Koran und autoritative Sammlungen als Regeln für Koraninterpretation der ausgewählten Interpreten

Der Koran soll zunächst durch den Koran<sup>52</sup> und/oder durch die ḥadīṭe des Propheten Mohammed, dann auch durch Bekundungen seiner Gefährten ausgelegt werden.<sup>53</sup> Diese Regel der Koraninterpretation wurde in der Wissenschaft unter dem Sammelbegriff *al-tafsīr bi al-maʿtūr* (Koranauslegung durch Tradition) bekannt. Darunter kann jede Interpretation des Koran verstanden werden, deren Anfänge sich zuerst im Text selbst<sup>54</sup> dann in Mohammeds Erklärungen und schließlich in den Erklärungen seiner Gefährten oder der *al-tābūn* (ihren Schülern) finden.<sup>55</sup> Ibn Khaldun (1332-1406) bezeichnet diese Richtung als *at-tafsīr al-manqūl* (Interpretation, die auf dem Überlieferten basiert).<sup>56</sup> In den frühen Werken dieser Ausrichtung wurden die Auslegungen des Koran sogar noch begleitet von einem *isnād* (einer Überlieferungskette) niedergeschrieben.

#### 3.1.1 Innerkoranische Auslegung

In Bezug auf die Erklärung des Koran durch den Koran wird von der "textimmanent-analogen Auslegung"<sup>57</sup> oder von der innerkoranischen Auslegung gesprochen. In den Koranwissenschaften bezeichnet man dies auch als die Suche nach *al-munāsabah bayna al-ʾayyāt* (dem kontextuellen Zusammenhang zwischen Koranversen).

Bekanntlich wurden die Koransuren bzw. -verse schrittweise oder einzeln (*munaḡḡamāt*) offenbart. Das Interesse, den Zusammenhang zwischen einzelnen Koranversen zu erforschen, erwachte dann aufgrund der Überlieferung: Immer, wenn eine neue Koransure oder ein neuer Koranvers (oder mehrere) offenbart wurde(n), bestimmte der Prophet Mohammed die

---

<sup>52</sup>Al-Qaṭṭān (1996: 330) zählt es zu den Bedingungen einer richtigen Koranauslegung, dass der Interpret zunächst mit der Auslegung durch den Koran selbst beginnt. Ismāʿīl (1991: 44) ist der Auffassung, dass der Prophet Mohammed als erster gilt, der die Methode der Erklärung des Koran durch den Koran anwandte.

<sup>53</sup>Vgl. Gätje 1971: 50.

<sup>54</sup>Deswegen meint Gätje mit Recht: „Die Koranauslegung ist so alt wie der Koran selbst“ (Gätje 1971: 50).

<sup>55</sup>Vgl. dazu Goldziher 1970: 63 Ḍahabī 1995:2/ 163 und Fuda 1986: 52.

<sup>56</sup>Vgl. Ibn Khaldun (ohne Datum): 2/391.

<sup>57</sup>Schöck 1993: 126.

Stelle, die der neue Vers zwischen den vorher offenbarten Versen einnehmen sollte.<sup>58</sup> Dementsprechend gestaltete sich im Laufe des Offenbarungsprozesses die heute bekannte Koranedition. Später begannen einige Koraninterpreten, die sich dafür interessierten, den kontextuellen Zusammenhang zwischen den Koranversen in jeder einzelnen Sure zu erforschen. In den Koranwissenschaften bezeichnet man dieses Forschungsgebiet als *ilm al-munāsabah bayna al-ʿayyāt* (Wissenschaft über den kontextuellen Zusammenhang). Dieses Forschungsgebiet basiert auf der These, dass der Textinhalt jeder Koransure kontextkohärent sei. Die Aufgabe eines Koraninterpreten ist es nun, sich zu bemühen, diese Kohärenz zu entdecken.<sup>59</sup>

Ṭabarī sieht sich, wie im älteren *tafsīr* üblich, der textimmanent-analogen Auslegung verpflichtet.<sup>60</sup> Bei ihm „dominiert deutlich die textimmanente-analoge [...] Auslegung.“<sup>61</sup> So werden koranische Stellen durch andere koranische Stellen erläutert.<sup>62</sup>

In Bezug auf Ṭabarīs Anwendung der Methode der innerkoranischen Auslegung ist aber auf die Kritik von Šākir, dem Editor der Koraninterpretation Ṭabarīs, zu verweisen. Šākir kritisiert Ṭabari, weil er bei der Anwendung der innerkoranischen Auslegung Koranverse an verschiedenen Stellen des Koran willkürlich miteinander in Zusammenhang bringt, obwohl - wiederum nach Šākir- diese zusammengebrachten Stellen weder kontextuell noch thematisch zusammenpassen. Šākir sammelte solche Stellen in einem jedem Band der Koraninterpretation von Ṭabarī beigefügten Anhang. Der moderne ägyptische Islamwissenschaftler Ismāʿīl ist bezüglich dieser Stellen anderer Auffassung. Er meint mit Recht, dass Šākir nicht imstande gewesen sei, die semantischen und kontextuellen Zusammenhänge zwischen den umstrittenen Stellen zu begreifen.<sup>63</sup>

Ohne zu merken, dass es zwischen der textimmanent-analogen Auslegung und dem *ilm al-munāsabah bayna al-ʿayyāt* generell Berührungspunkte gibt, meint Schöck, dass die textimmanente-analoge Auslegung sich nur in beschränktem Maße in der Koraninterpretation von Rāzī finden lässt.<sup>64</sup> Dahingegen meint der moderne ägyptische Islamwissenschaftler

<sup>58</sup>Die muslimischen Koranwissenschaftler sind sich darüber einig, dass die Reihenfolge der Koranverse in den Suren von Gott vorherbestimmt ist *tauqīfī*. In Bezug auf die Reihenfolge der Suren sind sie aber unterschiedlicher Meinung; ausführlicher dazu vgl. Zarkašī 2001: 1/61ff. und Abu Zaid 1996 (b): 159ff.

<sup>59</sup>Vgl. Abu Zaid 1996(b): 168.

<sup>60</sup>Vgl. Schöck 1993: 126 und Ismāʿīl 1991: 44.

<sup>61</sup>Schöck 1993: 17.

<sup>62</sup>Ebd.

<sup>63</sup>Vgl. Ismāʿīl 1991: 47f. Zu diesen umstrittenen Stellen vgl. z.B. die Interpretation Ṭabarīs zu dem im Zusammenhang der koranischen Noahgeschichte vorkommenden Vers 11: 46 (unter Punkt 4.5.6 dieser Arbeit).

<sup>64</sup>Vgl. Schöck 1993: 126.

Ḍahabī, dass Rāzī an der Entdeckung der Zusammenhänge zwischen den Koranversen sehr interessiert gewesen sei.<sup>65</sup>

Der Unterschied zwischen Ṭabarī und Rāzī bei der Anwendung der innerkoranischen Auslegungsmethode besteht darin, dass Ṭabarī hauptsächlich der textimmanent-analogen Auslegung verpflichtet ist. Für Rāzī hingegen bildet diese textimmanente Auslegung lediglich die Gegenposition zu seiner eigenen Interpretation, die maßgeblich durch logische Deduktion geprägt ist.<sup>66</sup>

Sogar Ibn ‘Arabī macht von der textimmanent-analogen Auslegung Gebrauch. Im Anschluss an ‘Afīfī basiert die innerkoranische Auslegung Ibn ‘Arabīs immer auf einer Art willkürlicher Verbindung.<sup>67</sup> Als Beispiel für solch eine willkürliche Verbindung in der koranischen Noahgeschichte gilt seine Verknüpfung des Wortes *ẓālimīn* (Unrechtstifter), das in der koranischen Noahgeschichte als Beschreibung für die Gegner Noahs vorkommt, mit demselben Wort an einer anderen koranischen Stelle; nämlich in 35: 32: „Dann haben wir das Buch denjenigen zum Erbe gegeben, die wir auserwählt haben unter unseren Dienern. Doch unter ihnen sind welche, die unrecht (*ẓālim*) sind, und welche, die Mäßigung üben, und welche, die sich beeilen, Gutes zu tun mit Gottes Ermächtigung und das ist fürwahr die große Glückseligkeit.“ Nach der Meinung Ibn ‘Arabīs kommen auch die *ẓālimīn* in die erste Reihe der von Gott Auserwählten und derer, die *al-kiṭāb* (das Buch) geerbt haben.<sup>68</sup> Wahrscheinlich hält ‘Afīfī diese Verbindung aus folgendem Grund für willkürlich: Während das Wort *ẓālimīn* im Zusammenhang der koranischen Noahgeschichte als Attribut für die Ungläubigen vorkommt, bezeichnet es in 35:32 eine Gruppe von Muslimen, die gläubig bleiben aber an den göttlichen Geboten nicht ausreichend festhalten. Somit kommt dasselbe Wort in zwei verschiedenen Kontexten vor und hat daher zwei unterschiedliche Bedeutungen.

Nun wird mit der Umgang der drei ausgewählten Interpreten mit den Propheten- und Prophetengefährtenüberlieferungen als zu berücksichtigendes Material für die Interpretation diskutiert.

---

<sup>65</sup>Vgl. Ḍahabī 1999: 1/302.

<sup>66</sup>Vgl. Schöck 1993: 126.

<sup>67</sup>Vgl. die Einleitung, die ‘Afīfī (Ibn ‘Arabī 1980: 19f.) zu *fuṣūṣ al-ḥikam* schrieb.

<sup>68</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī, 1980: 1/73.

### 3.1.1 Propheten- und Prophetengefährtenüberlieferung

#### 3.1.2.1 Ausgewählte Koraninterpreten und die *isnād*-Ketten

Im Anschluss an Forster gilt als Charakteristikum der Exegese Ṭabarīs sein Umgang mit dem Traditionsmaterial.<sup>69</sup> So kommt es selten vor, dass Ṭabarī eine Koranstelle interpretiert, „ohne sie durch einen Bericht von einer alten Autorität, normalerweise von einem Prophetengefährten oder einem alten Exegese-Spezialisten, seltener vom Propheten selbst, zu rechtfertigen.“<sup>70</sup> Ṭabarī „bedient sich bei der Koranauslegung vorwiegend der Propheten- und Prophetengefährtenüberlieferungen.“<sup>71</sup>

Nach Berg umfasst die Koranexegese von Ṭabarī 38.397 Überlieferungen,<sup>72</sup> was diese Koranexegese zu einem Auffangbecken der früheren koranischen Exegese der Prophetengefährten und ihrer Schüler macht.<sup>73</sup>

Das strenge Festhalten Ṭabarīs an den Äußerungen der Prophetengefährten und ihrer Schüler veranlasste ihn außerdem dazu, zu jedem einzelnen ḥadīṭ zumindest einen vollständigen *isnād* (eine Überliefererkette<sup>74</sup>) zu liefern.<sup>75</sup> „Wo die Interpretation umstritten ist, zitiert er von jeder Seite verschiedene Autoritäten und gibt dann sein eigenes scharfsinniges Resümee ab.“<sup>76</sup>

Die Strenge Ṭabarīs bei seiner Auswahl aus den ihm vorliegenden Überlieferungen zeigt sich daran, dass er alle Interpretationen ausließ, die durch *iğmāʿ* verworfen worden waren. Zwar hat er viele Interpretationen eingeschlossen, die nicht allgemein anerkannt waren, aber andererseits keine angenommen, die allgemein verworfen worden sind.<sup>77</sup> Ṭabarī berücksichtigt in seinem tafsīr keine unzuverlässigen Kommentatoren. Folglich enthält das

---

<sup>69</sup>Vgl. Forster 2001: 54.

<sup>70</sup>Forster 2001: 54.

<sup>71</sup>Schöck 1993: 17.

<sup>72</sup>Vgl. Berg 2000: 124.

<sup>73</sup>Ebd.

<sup>74</sup>Interessanterweise bemerkt Stemberger (1992: 15f.), dass die Geonim –etwa der Seder Tannaim we-Amoraim– bei ihrer Schilderung der rabbinischen Zeit von der islamischen Methode des *isnād al-ḥadīṭ* beeinflusst wurde, wobei die Patriarchenliste ab Hillel sowie eine Aufzählung der rabbinischen Lehrer bis zum Ende der saboraischen Periode überliefert wurden.

<sup>75</sup>Vgl. Berg 2000: 124 und Watt/Welch 1980:1/ 228. Ismāʿīl bemerkt, dass Ṭabarī viel kritisiert wurde, weil seine Koraninterpretation wegen des Anführens von zahlreichen Überlieferungen mit gleichen Inhalten weit-schweifig ist (vgl. Ismāʿīl 1991: 52).

<sup>76</sup>Watt/Welch 1980:1/ 228.

<sup>77</sup>Birkelland 1956: 16, 41, 98 und 134 nach Berg 2000: 126.

Werk keine Traditionen aus den Werken von Mohammed b. al-Sa'ib al-Kalbī, seinem Sohn Hišām oder Mohammed b. 'Umar al-Wāqidī, weil er sie als unglaubwürdig ansah.<sup>78</sup>

Ähnlich meint Schöck, dass Ṭabarī's Korankommentar Überlieferungen beinhaltet, „die um 300 H durch *igmā'* akzeptiert waren, darunter auch solche, die nicht von allen anerkannt, jedoch keine, die ganz und gar abgelehnt wurden. Zusammen mit den Ḥadīṣsammlungen repräsentieren sie einen breiten sunnitischen Konsens ab spätestens 300 H.“<sup>79</sup>

Dass Ṭabarī auch Traditionen aufnimmt, die nicht durchweg anerkannt wurden, belegt seinen etwas laxen Umgang „mit dem *isnād* in den Disziplinen *tafsīr* und *aḥbār* im Vergleich zu den strengen Isnādregeln der eigentlichen ḥadīṣsammlungen [...]“. <sup>80</sup>Der ägyptische Islamwissenschaftler Ismā'īl bemerkt, dass Ṭabarī wegen seines weniger strengen Umgangs mit den Regeln der *isnād*-Kritik viel kritisiert worden sei.<sup>81</sup>

Ṭabarī verwendet auch die *qira'āt* (Lesarten des Koran)<sup>82</sup> als Werkzeug der Auslegung. Er kannte sich in diesem Gebiet aus. Ein von ihm verfasstes, nicht mehr erhaltenes Werk über die Lesarten soll 18 Bände umfasst haben, in denen alle Lesarten des Korans niedergeschrieben wurden. Ṭabarī selbst weist in seiner Koraninterpretation (1/55) auf dieses Werk hin. In seinem Korankommentar versucht er, Meinungen, die er bezüglich der Lesarten vertrat, durch inhaltliche Auslegung zu stützen.

Was den Standpunkt Rāzī's gegenüber den Äußerungen des Propheten, seiner Gefährten und deren Schülern betrifft, sei zunächst auf die Anmerkung Forsters hingewiesen, dass dem ḥadīṣ in dem Kommentar von Rāzī keine bedeutende Rolle zukäme.<sup>83</sup> Da der aš'arītische Rāzī

---

<sup>78</sup>Vgl. Berg 2000: 125.

<sup>79</sup>Schöck 1993: 38.

<sup>80</sup>Ebd.: 17 und vgl. auch Ismā'īl 1991: 56. Dieser weniger strenge Umgang mit den *isnād* macht Ṭabarī zu einem Bindeglied zwischen ḥadīṣsammlungen und eigenständigen qīṣaš al-anbiyā'-Werken (vgl. Schöck 1993: 174).

<sup>81</sup>Vgl. Ismā'īl 1991: 56ff.

<sup>82</sup>Unter dem Begriff *qira'āt* (Lesarten des Koran) steht im Koran-Lexikon von Maier das Folgende: „Da die von Mohammed verkündeten Offenbarungen von Anfang an auch mündlich weitergegeben wurden und eine eindeutige schriftliche Fixierung zunächst fehlte, entstanden im Umkreis des Propheten mehrere unterschiedliche Lesarten des Koran, die aufgrund der Autorität der jeweiligen Leser weithin Anerkennung fanden“ (Maier 2001: 105).

<sup>83</sup>Forster 2001: 80.

aber durch seine Gegnerschaft gegenüber den Mu'tazilīten berühmt ist, ist es nicht verwunderlich, dass er auch von ihm abgelehnte Traditionen zitiert, um sie zu widerlegen.<sup>84</sup>

In diesem Zusammenhang bemerkt Goldziher, dass das große Maß an Freiheit, das Rāzī in Anspruch nimmt, sich in seinem unabhängigen Verhalten gegenüber dem ḥadīṭ zeigt. Dies gilt auch, wenn dieses ḥadīṭ in autoritativen ḥadīṭ-Sammlungen als glaubwürdiges und wohl bezeugtes Material Aufnahme findet.<sup>85</sup>

Wie Goldziher weiter ausführt, übt Rāzī eine rücksichtslose Kritik an der Autorität des ḥadīṭ.<sup>86</sup> So scheut er „sich [...] nicht, die ḥadīṭe schlankweg zu verwerfen, wenn sie seiner dogmatischen Anschauung im Wege stehen.“<sup>87</sup>

Außerdem lehnt Rāzī „legendarische in ḥadīṭformen gekleidete Quṣṣaṣerzählungen, die mit Koranbelehrungen in keinerlei Verbindung stehen“<sup>88</sup> rundheraus ab.

Die Frage, ob Ibn 'Arabī die ḥadīṭe des Propheten als Auslegungsmittel und -regel benutzt, ist schwer zu beantworten. Denn die ḥadīṭe, deren sich Ibn 'Arabī in seiner Koraninterpretation bedient, stammen nicht aus den Aussagen Mohammeds, die er während seines diesseitigen Lebens geäußert hat: Ibn 'Arabī behauptet, dass ihm der Prophet seine Interpretation im Traum diktierte.<sup>89</sup>

Was den *isnād* betrifft, so meint Taymiyya (1263-1328), dass z.B. alle ḥadīṭe, die Ibn 'Arabī in Bezug auf den von ihm erweiterten Begriff *ḥaqīqa muḥammadiyya* (mhammedanische Realität) anführt, pseudepigraphisch sind und nicht vom Propheten Mohammed selbst stammen.<sup>90</sup> In Bezug auf die Aussage „Wer sich selbst erkennt, der erkennt seinen Herrn“, die Ibn 'Arabī ebenfalls im Zusammenhang seiner Interpretation für die koranische Noahgeschichte auf den Propheten Mohammed zurückführt, bemerken Zurqānī und Suyūṭī, dass diese Aussage nicht von Mohammed stammt und zu den weit verbreiteten Sprüchen gehört.<sup>91</sup>

---

<sup>84</sup>Schöck 1993: 38. Goldziher bemerkt, dass Rāzī in eifrigem Kampfe gegen die Mu'tazilīten steht. An jeder Stelle seines Korankommentars richtet Rāzī seine Kritik gegen jegliche Standpunkte der Mu'tazilīten, der von der in der Orthodoxie gangbaren Auffassung abweich (vgl. Goldziher 1912: 223).

<sup>85</sup>Vgl. Goldziher 1912: 230.

<sup>86</sup>Vgl. Goldziher 1912: 231.

<sup>87</sup>Goldziher 1912: 233.

<sup>88</sup>Vgl. Rāzī 1981: 100f. und Goldziher 1912: 237.

<sup>89</sup>Vgl. Ibn Taymiyya (ohne Datum), fatāwa, 2/200f.

<sup>90</sup>Vgl. Ibn Taymiyya (ohne Datum), fatāwa, 2/238f. Zu dem Begriff „mohammedanische Realität“ und dessen Verhältnis zur koranischen Noahgeschichte bei Ibn 'Arabī s. Punkt 4.1.2.1 dieser Arbeit.

<sup>91</sup>Vgl. Zurqānī 1983: 247 und Suyūṭī 1992: 1/238f.



### 3.1.2.2 Ausgewählte Koraninterpreten und *israʿīliyyāt*

In den Zusammenhang wie weit sich die Interpreten auf eine textliche Basis stützten, gehören auch ihre jeweiligen Einstellungen gegenüber nicht-muslimischer Traditionen und Überlieferungen. Muslime benutzen für die Übernahme fremder Traditionen den allgemeinen Begriff *israʿīliyyāt*.<sup>92</sup>

Die Beantwortung dieser Frage ist ganz besonders bei der Behandlung von Interpretationen der koranischen Erzählungen relevant, zu denen die Noahgeschichte ja gehört. Koranischen Erzählungen fehlt es immer an Details. Daher entstand das Interesse an der Identifizierung der im Koran nicht spezifizierten Personen und Ereignissen.<sup>93</sup> Die Koraninterpretationen versuchten, koranische Erzählungen nachvollziehbarer zu gestalten.<sup>94</sup>

Auch im Koran selbst gibt es Bezugnahmen auf die anderen Schriftreligionen, die als Rechtfertigung für das Heranziehen nicht-muslimischer Quellen verstanden wurden. In 5: 46 steht: „Und wir ließen ihren Spuren [den Spuren der israelitischen Propheten] Isas, den Sohn von Maryam, folgen, der das bestätigt, was vor ihm in der Tora war. Und wir gaben ihm das Evangelium, in der Rechtleitung dessen, was vor der Tora vorlag, und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen.“

---

<sup>92</sup>Während muslimische Gelehrte den Begriff *israʿīliyyāt* für den Einfluss der jüdischen Kultur auf die Koraninterpretation verwenden, da die jüdische Tradition unumstritten die Hauptquelle war, aus der die Koraninterpreten schöpften, haben manche ihn auch zur Bezeichnung für den Einfluss jüdischer, christlicher und anderer fremder Kulturen benutzt. Ḍahabī (1995: 1/ 193) und Amīn (1969: 202f.) meinen, dass die *israʿīliyyāt* hauptsächlich von 4 Personen stammen: 1) ʿAbd al-lah Ibn Sallām (gest. 663), 2) Kaʿab al-Aḥbār (gest. 653), er kam aus dem Jemen und ging nach Medina, 3) Wahb Ibn Munabbih (gest. 726), alle drei waren Juden, bevor sie zum Islam übertraten, 4) Ibn Ǧurāiǧ, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd al-ʿAzīz (gest. ungefähr 767), er war ursprünglich Christ.

<sup>93</sup>Vgl. Neuwirth 1987: 100.

<sup>94</sup>Vgl. Encyclopedia of the Qurʾān 2002:2/ 104. Das Streben einiger Koraninterpreten bei ihrer Auslegung koranischer Erzählungen fehlende Details aufzufüllen, brachte sie dazu, ausgedachte Erzählungen über die Propheten zu verfassen, wie z.B. das Buch „Geschichte der Gesandten und der Könige“ von Ibn Ǧarīr Ṭabarī und die „Prophetengeschichte“ (auch ʿarāyīs al-maǧālīs genannt = die Bräute der Sitzgelegenheiten) von aṭ-Ṭaʿālibī ibn Iṣḥāq (gest.1035). Ungefähr 20 Jahre nach dem Tode des Propheten Mohammeds entstand eine Gruppe, die in der islamischen Tradition unter dem Sammelnamen „Quṣṣās“ (= Erzähler) bekannt war (vgl. Ḍahabī 1995:1/27ff und Abu Šuhba 1987: 89f). Anhänger solcher Gruppen sind in den heutigen muslimischen Ländern wie in Oberägypten oder im Sudan zu finden. Sie boten ihre Lehren unter der Flagge des Sufismus an. Trotzdem hat ihre interpretative Richtung keinen Einfluss innerhalb der schriftlichen Koraninterpretationen der modernen Zeit.

Neben solchen koranischen Stellen, in denen die Muslime zum Glauben an die früheren Offenbarungsschriften aufgerufen werden,<sup>95</sup> gilt auch der folgende ḥadīṭ als Erlaubnis, Informationen aus den früheren Offenbarungsschriften zu entlehnen. Dieser ḥadīṭ besagt: „Überliefert meine ḥadīṭe und ihr dürft von den Kindern Israels berichten.“<sup>96</sup>

Ḍahabī meint: Wenn ein ṣaḥābī (Singular von ṣaḥāba =Mohammeds Gefährten) eine Erzählung im Koran gelesen hatte, begann er, nach den fehlenden Episoden und Einzelheiten zu fragen. Dabei fielen ihm die *ahl al-kitāb*,<sup>97</sup> die zum Islam übergetreten waren, als die einzigen ein, die Antwort darauf hätten geben können.<sup>98</sup>

Vom Vetter des Propheten, ‘Abd al-Lāh Ibn ‘Abbās (um 620-um 688), Sohn des Ahnherrn der Abbasidendynastie,<sup>99</sup> berichtet Goldziher, dass die jüdischen Konvertiten zu den bevorzugten Belehrungsquellen des Ibn ‘Abbās gehörten.<sup>100</sup> Unter den auf Ibn ‘Abbās zurückgeführten Überlieferungen befinden sich komplette Textausschnitte aus der Tora, wie auch aus der Genesis, vor allem bezüglich der Noahgeschichte.<sup>101</sup>

Andererseits gibt es sowohl im Koran als auch in der Sunna Äußerungen, die die Muslime davor warnen, etwas von *ahl al-kitāb* zu übernehmen. Es wurde z.B. überliefert, dass der

<sup>95</sup>Der Glaube an die früheren Offenbarungsschriften als göttliche Bücher gilt im Islam als eine der vorausgesetzten Glaubenssäulen eines jeden Muslims (vgl. Sure 2: 3).

<sup>96</sup>Es gibt ausführliche Kommentarartikel von M. J. Kister über dieses ḥadīṭ (vgl. Kister 1972: 215-239).

<sup>97</sup>Die Anhänger der älteren Offenbarungsreligionen, die im Besitz heiliger Schriften sind, erscheinen im Koran unter dem Sammelbegriff „ahl al-kitāb“ (Leute der Schrift).

<sup>98</sup>Vgl. Ḍahabī 1995: 1/181. Die Suche der Muslime nach den Details bei den *ahl al-kitāb* baut auf einer koranischen Auffassung auf, dass der Inhalt der Schriften der verschiedenen Offenbarungsreligionen (einschließlich des Koran) im Prinzip identisch ist und nur die Sprachen verschieden sind. Die Identität der Schriften ergibt sich aus der Annahme, es gäbe eine himmlische Urschrift, von der die heiligen Schriften der verschiedenen Religionsgemeinschaften oder Völker nur Abschriften in der Sprache des jeweiligen Volkes seien. Die himmlische Urschrift heißt „wohlbewahrte Tafel“ (arab. al-lauh al-mahfūz) (vgl. im Koran: 85: 22) oder „Mutter des Buchs“ (arab. umm al-kitāb) (vgl. im Koran 13:39 u. 43:4); vgl. Busse 1988: 30.

<sup>99</sup>Ibn ‘Abbās gilt „als Übermensch des tafsīr, als „Meer der Wissenschaft“ (arab. baḥr al-‘ilm), als der Schriftgelehrte der „islamischen“ Gemeinde (arab. ḥabr al-‘umma) und vorzugsweise als der vom Propheten, ja auch vom Engel Gabriel geweihte „Dolmetscher des Gotteswortes“ (vgl. Goldziher 1970: 65).

<sup>100</sup>Vgl. Goldziher 1970: 66f.

<sup>101</sup>Die Frage, ob Ibn ‘Abbās diese tradierte oder ob solche von fremden Kulturen beeinflussten Aussagen von anderen zitiert und dann auf ihn zurückgeführt wurden, wurde bei Ḍahabī (1995: 1/86f.) ausführlich diskutiert: Die Berichte von Ibn ‘Abbās sind zahlreich und die Quellen dafür sind verschiedenartig und manchmal widersprüchlich. Es gibt fast keinen Koranvers ohne Kommentar oder Auslegung von Ibn ‘Abbās, was dazu führte, dass sich viele Kritiker der Tradition und auch die ḥadīṭ-Überlieferer den auf Ibn ‘Abbās zurückgeführten Äußerungen zugewandt haben, um sie zu erforschen und nachzuprüfen. Sie folgten der Überliefererkette (dem isnād) nach, legten dann die glaubwürdigen Überlieferungen (arab. ḥadīṭwissenschaftlich terminologisch = ‘udūl) fest und strichen die schwachen Überlieferungen (arab. ḥadīṭwissenschaftlich terminologisch = ḍa‘īf). Sie konnten auf diese Weise eruieren, welche Berichte davon richtig, welche eingeschränkt richtig und welche falsch sind. Nach Ḍahabī gibt es neun Überliefererketten von Ibn ‘Abbās; darunter sind fünf zweifelhaft, wie die von Muqatil Ibn Sulaimān al-Azdī al-Ḥursānī (gest.767), denn er zitiert von Muḡāhid und Ḍahāk, denen er nicht als Zeitgenosse gegenüberstand. Viele haben Muqatil als Lügner, aber niemand ihn als glaubwürdig bezeichnet.

Prophet Mohammed seinen Gefährten ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (den zweiten Kalif, reg. von 634-644) einmal gewarnt habe, weil ‘Umar ihm etwas aus der Tora vorgelesen hatte.<sup>102</sup>

Muslimische Gelehrte standen nun in einem Spannungsfeld zwischen diesem ḥadīṭ und dem bereits angeführten ḥadīṭ: „ihr dürft von den Kindern Israels berichten.“ Nach der Auffassung früherer muslimischer Gelehrter durfte der ḥadīṭ, in dem es erlaubt wurde, von den Kindern Israels zu lernen, nicht als Erlaubnis verstanden werden, generell auf Überlieferungen aus anderen Religionen zurückzugreifen. Nach ihrer Meinung müssen vor dem Entlehnungsprozess von anderen nicht-islamischen Quellen Vorbedingungen erfüllt werden. Dazu gehört:

- das Zitieren muss sich auf Stellen beschränken, aus denen moralische Lehren gezogen werden können. So fanden sie es übertrieben, (z.B. in Bezug auf die Noahgeschichte) Informationen z.B. über die Größe der Arche Noahs u.a. zu entlehnen
- die entnommenen Stellen dürfen den islamischen Grundwerten, wie z.B. der *‘isma* (Sündlosigkeit)<sup>103</sup> der Propheten nicht widersprechen und es muss auch überprüft werden, ob die zu entnehmenden biblischen Stellen nicht durch menschliche Hände verfälscht sind
- Ist ein Koraninterpret gegenüber einer entnommenen Stelle skeptisch, dann soll er sich von ihr distanzieren, d.h. sie weder annehmen noch ablehnen.

Muslimische Gelehrte haben sich bei der Bildung ihres Standpunktes auf einen dritten ḥadīṭ berufen, in dem es heißt: „Glaubt den *ahl al-kitāb* nicht und beschuldigt sie auch nicht der Lüge.“<sup>104</sup> Ebenso sahen sie auch keinen Widerspruch zwischen dem ḥadīṭ „ihr dürft von den Kindern Israels berichten.“ und der Geschichte, in der Mohammed seinen Gefährten ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb vor dem Lesen einiger Stellen der Tora warnte. Die Ablehnung ließe sich damit begründen, dass diese Geschichte zu Beginn der Offenbarung des Islam erfolgte, in dem sich die islamischen Grundprinzipien und Grundgesetze noch nicht stabilisiert hatten. Die

---

<sup>102</sup>Vgl. Dahabī 1995: 1/87.

<sup>103</sup>Die Sündlosigkeit (*‘isma*) der Propheten ist im Islam ein besonderes Kapitel der Prophetologie, ein Wort, das eigentlich Geschütztsein bedeutet. D.h. Gott schützt seinen Propheten vor großen oder kleinen Sünden und Irrtum- er kann sie weder absichtlich noch unabsichtlich begehen, damit sein wahres Wort durch keinerlei äußerlichen Makel getrübt wird (vgl. Schimmel 1981: 86 und auch Rāzī 1981: 27; dazu auch unter Punkt 4.2.2.2 dieser Arbeit).

<sup>104</sup>Vgl. Dahabī 1995:1/180.

Erlaubnis des Propheten sei dann später erfolgt, als jegliche Möglichkeit von Vermischungen zwischen dem Islam und anderen Quellen ausgeschlossen war.<sup>105</sup>

Was den Standpunkt und den Umgang Ṭabarī gegenüber der Übernahme von Informationen aus fremden Traditionen betrifft, so bedient er sich auch „narrativer Auslegung – Geschichten zur inhaltlichen Erweiterung koranischer Aussagen, zur Spezifizierung nicht eindeutiger Ausdrücke (taʿyīn al-mubham).“<sup>106</sup>

Diese Übernahme geschieht bei Ṭabarī aber nicht willkürlich und regellos. So verwirft er „haggadische Koranauslegungen, sofern sie sich zu weit vom koranischen Wortlaut entfernt haben.“<sup>107</sup> Den qīṣaṣ steht Ṭabarī kritisch gegenüber. „Er zensiert sie aufgrund methodischer Prinzipien der Koranexegese. Geschichtliche Überlieferungen lässt er nur dann für die Koranexegese zu, wenn sie widerspruchsfrei und absolut zuverlässig überliefert sind.“<sup>108</sup>

Trotzdem wird Ṭabarī von dem modernen ägyptischen Islamwissenschaftler Ismāʿīl am schärfsten kritisiert, da Ṭabarī beim Rückgriff auf *Isrāʿīlyyāt* einige Äußerungen anführt, die im krassen Gegensatz zum islamischen Normensystem stehen. Dazu gehören nach Ismāʿīl Überlieferungen, die die *ʿiṣma* (Sündlosigkeit der Propheten) beeinträchtigen.<sup>109</sup>

Selbst Rāzī bedient sich der *isrāʿīlyyāt* an manchen Stellen seiner Koraninterpretation. Trotzdem kritisiert er prinzipiell das Übernehmen von *isrāʿīlyyāt*. Zum Beispiel zitiert Rāzī bei seiner Auseinandersetzung mit der Beschreibung der Arche Noahs, über die der Koran sehr spärlich spricht, zwei Überlieferungen und kommentiert sie wie folgt: „Solche Aussagen gefallen mir nicht, denn die Informationen, die diese Überlieferungen geben, sind überflüssig und man ist überhaupt nicht bedürftig, sich über solche Sachen zu informieren. Außerdem kann man auch nicht sagen, welche Überlieferung davon glaubwürdiger ist als die andere. Es genügt uns zu wissen, was im Koran bezüglich der Größe der Arche angedeutet wurde: Sie

<sup>105</sup>Vgl. Ḍahabī, 1995: 1/183. In unserer Zeit hingegen stoßen wir auf die Tatsache, dass die heutigen muslimischen Spezialisten auf dem Gebiet der Koraninterpretationen entschiedene Einwände gegen die älteren Koraninterpreten erheben, da diese sich von den *isrāʿīlyyāt* beeinflussen ließen. Rāšīd Riḍa beispielsweise beschuldigt die älteren Koraninterpreten, dass sie durch Entlehnung der Mythen aus ahl al-kitāb-Quellen den islamischen Geist verdorben hätten. Hauptvertreter der jüdischen Überlieferungen, wie Kaʿab al-ʿaḥbār, Wahb ibn Manbah u.a., erfahren bei ihm heftige Kritik und werden als unglaubwürdig bezeichnet. Hier sei darauf verwiesen, dass trotz Rāšīd Riḍa seiner heftigen Kritik selbst von *isrāʿīlyyāt* beeinflusst wurde (vgl. Ḍahabī 1995: 2/563).

<sup>106</sup>Schöck 1993: 17 und Gardet 1968: 145.

<sup>107</sup>Schöck 1993: 42.

<sup>108</sup>Ebd.: 18f.

<sup>109</sup>Vgl. Ismāʿīl 1991: 59.

war groß genug, so dass sie für die Gläubigen, ein Paar von jeder Tierart und dafür, was die Mitbesteigenden während der Sintflut brauchten, Platz bot.“<sup>110</sup>

Über die Fremdeinflüsse auf den Sufismus, als dessen Vertreter Ibn ‘Arabī gilt, schreibt Goldziher, dass das sufische Verständnis über die Verschleierung von tieferen Gedanken hinter dem äußeren Wortsinn des Korans hellenistischer Herkunft sind: „Man erkennt wohl in diesen Gedanken leicht die islamische Frucht hellenistischer Aussaat. Jenseits des körperlichen, sichtbaren Wortsinnes (τό σωματικόν oder Φαινόμενον) liege ein geistiger Geheimsinn (τό πνευματικόν): die islamische Antithese von *ẓāhir* und *bāṭin*.“<sup>111</sup> Diesbezüglich meint auch Schumann, dass Ibn ‘Arabīs Denken sehr stark vom Neuplatonismus beeinflusst sei.<sup>112</sup>

### 3.2 Regeln der arabischen Sprache als Auslegungsmittel bei den ausgewählten Quellen

Der Koran erwähnt an mehreren Stellen, dass er in deutlicher arabischer Sprache herabgesandt wurde (12: 2, 20: 113, 41: 3). Dies veranlasste Koraninterpreten bei ihrer Auslegung auf das System und den Gebrauch der arabischen Sprache zu berücksichtigen.

Laut Bürgel rechtfertigt dies, dass die altarabischen Philologen heidnische altarabische Poesie vor der Vernichtung zu bewahren suchten, „obschon [...] einige mehr als abfällige Äußerungen Mohammeds über die Dichtung sehr wohl hingereicht hätten, eine solche Maßnahme seitens frommer Eiferer zu rechtfertigen. Das unabweisbare Argument für die Rettung und philologische Pflege der altarabischen Dichtung bestand darin, daß man erklärte, sie sei als einziges greifbares Zeugnis der arabischen Sprache aus vorislamischer Zeit für das Verständnis des Korans unentbehrlich.“<sup>113</sup>

Laut Ṭabarī „ist stets diejenige Auslegung vorzuziehen, auf die der offensichtliche Wortlaut der Offenbarung hinweist (mā kāna ‘alaihi ẓāhir at-tanzīl dalāla).“<sup>114</sup> Seine strenge Methodik zeigt sich in seiner Äußerung, „dass in erster Linie der klare, ins Auge springende

---

<sup>110</sup>Rāzī 1861: 3/657.

<sup>111</sup>Goldziher 1970: 182.

<sup>112</sup>Vgl. Schumann 1988: 81. Allgemein in Bezug auf den Sufismus meint Bürgel, dass die spätere Entwicklung mystischen Denkens im Islam freilich ohne den Einfluss christlicher Gedanken nicht verständlich sei (vgl. Bürgel 1991: 311).

<sup>113</sup>Bürgel 1991: 100f.

<sup>114</sup>Schöck 1993: 19; vgl. auch Berg 2000: 123.

Wortsinn maßgeblich sei und dass man von diesem nur dann abweichen darf, wenn triftige Gründe dafür vorlägen.“<sup>115</sup> Daher zeigt Ṭabarī in seinem *tafsīr* wenig Geduld mit denjenigen Korankommentatoren, die sich weit vom wörtlichen Sinne entfernten.<sup>116</sup>

Bei Rāzī hingegen gibt es oft mehrere alternative Interpretationen. „Dabei spielt insbesondere der Terminus *ẓāhir* (evident) eine wichtige Rolle: *ẓāhir* bedeutet, dass bei einem prinzipiell mehrdeutigen Ausdruck (*lafẓ*) ein Sinn (*maʿanan*) alle anderen möglichen Interpretationen überwiegt (*rāḡih*); dieser Sinn ist dann ebenso *muḥkam*, also eindeutig, wie wenn überhaupt von Anfang an nur ein Sinn möglich gewesen wäre. Im untersuchten Abschnitt wird als Gegenbegriff zu *ẓāhir* meist der Terminus *mašhūr* (allgemein bekannt) verwendet: Diese bezeichnet eine Ansicht, die zwar von der Mehrheit der Gelehrten vertreten wird, aber gemäß Rāzī nicht *ẓāhir* sein muss.“<sup>117</sup>

Trotzdem lässt Rāzī nicht generell jede sich vom koranischen Wortlaut entfernende Interpretation zu. Allegorische Auslegung findet nach Rāzī ihre Berechtigung :

„einzig und allein in der dogmatischen Nötigung. Nur wenn, und nur weil Verstandesargumente (also nicht rhetorische Momente) die wörtliche Auslegung unmöglich machen, könne und müsse das *taʿwīl* einsetzen. »Würden wir der Rhetorik freien Lauf lassen, so öffneten wir den Allegorien der Philosophen in bezug auf das jenseitige Leben (المعاد) Tür und Tor. Sie könnten dann von dem Koranwort: *Gärten, unter denen Ströme fließen* [2: 25] (zu Recht) behaupten: es gäbe dort weder Ströme noch Bäume, sondern dies alles sei nur Allegorie der (geistigen) Wonne und Glückseligkeit; und sie könnten vom Koranwort: *Beugt das Knie und fallet zu Boden* [22: 77] (mit Recht) sagen: damit sei weder Kniebeugen noch Prostration gemeint, sondern es werde figürlich die Verherrlichung Gottes angedeutet. Dies würde zur Aufhebung der Gesetze und zur Vernichtung der Religion führen.“<sup>118</sup>

Rāzī lehnt die sufischen Allegorien ab, obwohl er in mässigem Grade sufischer Anschauung nicht vollends fremd gegenübersteht und selbst Erläuterungen im Sinne der *ahl al-ṣ̣āra* nicht abgeneigt ist.<sup>119</sup>

Die Sufis, unter ihnen Ibn ʿArabī, interessieren sich wenig für den sogenannten äußeren Wortlaut: Für sie spielen tiefere Gedanken, die hinter dem äußeren Wortsinn verschleiert sind, die größere Rolle. Denn „der wahre Sinn der göttlichen Kundgebung deckt sich nicht mit den Banalitäten ihres Scheins.“<sup>120</sup>

<sup>115</sup>Gätje 1971: 5.

<sup>116</sup>Vgl. McAuliffe 1988: 44 und Berg 2000: 127.

<sup>117</sup>Forster 2001: 79.

<sup>118</sup>Rāzī 1886: 4/ 237 (zu Sure 68, 34) nach Goldziher 1912: 228f.

<sup>119</sup>Vgl. Goldziher 1912: 229.

<sup>120</sup>Goldziher 1970: 181f.

Als Beispiel für das große Interesse Ibn ‘Arabīs an der allegorischen Auslegung der Wörter gilt die in seinem bekannten Buch *turğumān al-ašwāq* dargelegte Auslegungsmethode. Wie Schimmel bemerkt, begab sich Ibn ‘Arabī im Jahre 1201 auf die Pilgerfahrt nach Mekka. „Dort wurde er von der Klugheit und Schönheit einer jungen Perserin inspiriert. [...] Entzückt schrieb er seine Liebesgedichte, *turğumān al-ašwāq*. [...] Freilich gab er diesen Versen später einen mystisch-philosophischen Kommentar.“<sup>121</sup> So deutet er nun jede Locke als Beispiel für materielle Phänomene, jede Gazelle als Hinweis auf den göttlichen Geliebten, jede Schenke als das Ur-Chaos.<sup>122</sup>

In Bezug auf Ibn ‘Arabīs Umgang mit der sprachlichen Erläuterung koranischer Ausdrücke bemerkt Abu Zaid, dass Ibn ‘Arabī diese Ausdrücke nicht anhand deren geläufiger Bedeutungen versteht und interpretiert.<sup>123</sup> Wenn z.B. das Verb *gafar* dessen (zumindest im koranischen Kontext) konventionelle Bedeutung „verzeihen“ ist, vorkommt, wird es von Ibn ‘Arabī als „bedecken“ verstanden.<sup>124</sup> Weiterhin meint Abu Zaid, dass die sprachlichen Ausdeutungen Ibn ‘Arabīs für die koranischen Wörter deren Bedeutungsspektrum überschreiten, wie es im Begriffsapparat der *šarī‘a* konventionalisiert und festgesetzt wurden.<sup>125</sup>

### 3.2.1 Koranische Sprache zwischen *mutašābihāt* und *muḥkamāt*

Auf das Problem der koranischen Sprache als Entstehungsursache für unterschiedliche Interpretationen verweist der Koran selbst (3: 7). An dieser Stelle spricht der Koran von Versen, die klar, eindeutig und festgefügt sind.<sup>126</sup> Das sind die Verse der *muḥkamāt*. das sind diejenigen Verse, die vor der Möglichkeit verschiedener Auslegungen und vor der Mehrdeutigkeit bewahrt sind.<sup>127</sup> Demgegenüber stehen aber andere Verse, die uneindeutig erscheinen.<sup>128</sup> Das sind die Verse der *mutašābihāt*, die „mehrdeutig sind und verschiedene Auslegungen zulassen.“<sup>129</sup>

<sup>121</sup>Schimmel 1990: 203.

<sup>122</sup>Ebd.

<sup>123</sup>Vgl. Abu Zaid 1998: 410.

<sup>124</sup>Zu der Interpretation des Wortes *gafara* durch Ibn ‘Arabī im Kontext der koranischen Noahgeschichte s. Punkt 4.1.2.1 dieser Arbeit.

<sup>125</sup>Abu Zaid 1998: 410.

<sup>126</sup>Vgl. Gätje 1971: 81f.

<sup>127</sup>Ebd. Auch Goldziher 1970: 128 und die Koraninterpretation von Zamaḥṣarī 1966: 1/412.

<sup>128</sup>Vgl. McAuliffe, 1988:50 und al-Qaṭṭān 1996: 216.

<sup>129</sup>Vgl. Gätje 1971: 81f. auch Goldziher 1970: 128 und die Koraninterpretation von Zamaḥṣarī 1966: 1/412.

Das größte Problem in diesem Zusammenhang besteht darin, dass der Koran selber nicht sagt, „welche Verse jeweils der einen oder der anderen Kategorie zugehören.“<sup>130</sup> Auch muslimische Gelehrte waren sich nie einig, welche Verse nun *mutašābihāt* sind und welche nicht.<sup>131</sup> Ibn Rušd (1126-1198) meint bezüglich dieser *mutašābihāt*: Solche Koranstellen regten einige Muslime zur allegorischen Exegese an, welche eine Übereinstimmung zwischen den abweichenden Sinngehalten schafft.<sup>132</sup>

In diesem Zusammenhang des angeführten Koranvers über *mutašābihāt* und *muḥkamāt* ist, auf Auffassungen muslimischer Gelehrter zu verweisen, wie ein Interpret mit der Auslegung der Verse der *mutašābihāt* umgehen soll. Diese Auffassungen hängen in erster Linie mit der Doppeldeutigkeit des genannten Verses zusammen. Dieser sagt: „Er (Gott) ist es, der das Buch auf dich herab gesandt hat. Dazu gehören eindeutige Verse – sie sind der Kern des Buches – und andere, mehrdeutige (scheinbar widersprechende). Was aber diejenigen angeht, in deren Herzen (Neigung zum) Abschweifen ist, so folgen sie dem, was davon mehrdeutig (scheinbar widersprechend) ist, im Trachten nach Irreführung und im Trachten nach ihrer Missdeutung. Aber niemand weiß ihre Deutung (ta’wīlahu) **außer Allah** (.) und diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind. „**Sie sagen** [:] [w]ir glauben daran; alles ist von unserem Herrn [...] (3:7)“

Während z.B. die Zahirīten das Wort *ta’wīl* auf die tiefere Bedeutung beziehen wollen, die nur Gott kennt,<sup>133</sup> merkt Gätje an, dass es einige Interpreten gibt, die nach „**außer Allah**“ eine Pause einlegen und mit „und diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind“ einen neuen Satz anfangen.<sup>134</sup> „Sie interpretieren das Mehrdeutige als diejenigen Verse, bei denen sich Gott allein das Wissen um sie und die Kenntnis der in ihnen liegenden Weisheit vorbehalten hat.“<sup>135</sup> Eine andere Auffassung besagt: „Mit dem Satz *sie sagen* beginnt eine neue Aussage, die den Zustand derer darlegt, die gründliches Wissen haben [...].“<sup>136</sup>

Das Problem bei der Auslegung des vorliegenden Koranverses liegt darin, dass „der arabische Text keine Pausen liefert. Somit war der Weg bereitet, auch die *mutašābihāt* zu

<sup>130</sup>Bürgel 1991: 103.

<sup>131</sup>Vgl. Encyclopedia of Qur’ān 2002: 2/101.

<sup>132</sup>Vgl. Ibn Rušd 1973: 36.

<sup>133</sup>Vgl. Abu Zaid 1996 (a): 122.

<sup>134</sup>Vgl. Gätje 1971: 82.

<sup>135</sup>Gätje 1971: 82 dazu auch al-Qaṭṭān 1996: 217.

<sup>136</sup>Ebd.



interpretieren.“<sup>137</sup> Zu bemerken ist hier, dass der Vers als eine Stelle gelten kann, die fundamental in der Entwicklung der exegetischen Methodologie des Koran ist.<sup>138</sup> In der modernen Hermeneutik spricht Gadamer diesbezüglich von den schriftlichen Mitteln, um das rechte Verständnis für einen Text zu erleichtern. Das sind nach Gadamer „zusätzliche Zeichensetzung; so wie z.B. das Fragezeichen als ein Hinweis auf die Art gilt, wie ein schriftlich fixierter Satz eigentlich artikuliert werden muss.“<sup>139</sup> Das Fehlen der Interpunktion im vorliegenden Vers steht seiner Eindeutigkeit im Wege, „denn die Entbehrlichkeit solcher Interpunktionshilfe, die es in vielen alten Kulturen überhaupt nicht gab, bestätigt, wie allein durch den fixierten Text Verständnis immerhin möglich ist.“<sup>140</sup>

In seinem Buch *šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* (Die Erklärung der fünf Grundregeln) meint der muʿtazilitische ʿAbd al-Ġabbār, dass die *mutašābihāt* im Interesse der *muḥkamāt* so gedeutet werden können, dass sie mit anderen Stellen der Überlieferung (*qarīna samāʿiyya*) übereinstimmen; z.B. durch den Vergleich mit den weiteren Teilen desselben Koranverses, in dem eine Stelle der *mutašābihāt* vorkommt, mit anderen Versen in derselben Sure, mit Versen in den anderen Suren, mit Stellen in den ḥadīṭen und zuletzt mit dem *iġmāʿ* (der Konsens) der *umma* (der muslimischen Gemeinschaft).<sup>141</sup>

Im Folgenden will ich den Umgang der Interpreten mit dem Phänomen der Ambiguität an einigen Beispielen demonstrieren, nämlich an jenen Versen, die den Anthropomorphismus Gottes (*tašbīḥ*) betreffen. Dabei wird die Methode der ausgewählten Koraninterpreten bezüglich des Umganges mit diesen Versen hervorgehoben. Zu bemerken ist hier zunächst, dass sich der theologische arabische Fachterminus *tašbīḥ* im Gegensatz zum Terminus Anthropomorphismus auf die Tätigkeit bezieht und daher durch „Verähnlichung Gottes“ geeigneter wiederzugeben ist. Wegen der Verbreitung des Terminus Anthropomorphismus wird aber dieser auch bei der Behandlung der Frage des *tašbīḥ* bei den muslimischen spekulativen Theologen in der vorliegenden Arbeit benutzt.

<sup>137</sup>Encyclopedia of the Qurʾān 2002:2/ 101.

<sup>138</sup>Vgl. McAuliffe, 1988: 50.

<sup>139</sup>Gadamer 1984: 41.

<sup>140</sup>Ebd.

<sup>141</sup>Vgl. ʿAbd al-Ġabbār 1969: 600.

### 3.2.1.1 Anthropomorphistische Koranverse als Beispiel für die *mutašābihāt* und die Methoden der ausgewählten Koraninterpreten

Zu den *mutašābihāt* gehören die im Koran immer wieder auftretenden Verse, die Gott menschliche Attribute zuschreiben. Diesen Versen steht ein anderer Vers (42:11) gegenüber, in dem der Koran von Gott sagt: „*laysa ka-miṭliḥī šaiʿ*“ (Es gibt nichts Seinesgleichen).

Auf die Frage, wodurch der Anthropomorphismus in der muslimischen Tradition ausgelöst wurde, gibt van Ess eine interessante Antwort: „Allerdings bleibt festzuhalten, dass der Anthropomorphismus im Islam durchweg abgeleiteten Charakter trägt, insofern er nicht einen genuinen Versuch darstellt, Gott mit menschlichen Kategorien zu erfassen, sondern immer schon als theologisches Problem sich aus einem Text ergibt, entweder aus einem ḥadīṭ oder aus der koranischen Offenbarung selber.“<sup>142</sup>

Als ein Beispiel für solche Verse, die auf den Anthropomorphismus Gottes hindeuten, führt Abu Zaid den Koranvers (11: 37) an, der auch im Zusammenhang der koranischen Noahgeschichte vorkommt und in dem Gott Noah befiehlt: „Und verfertige die Arche vor unseren Augen [...]“.<sup>143</sup>

Die Frage, ob Gott Augen (oder Hände, wie es an anderen Koranstellen heißt) habe, war der eigentliche Grund dafür, dass sich in der muslimischen Geschichte verschiedensten dogmatischen Richtungen entwickelten. In der muslimischen spekulativen Theologie (ʿilm al-kalām) gibt es die Mušabbihīten (die für den Anthropomorphismus Gottes Sprechenden). Die Vertreter dieser Richtung gründen ihre Meinung darauf, dass die in dieser Hinsicht umstrittenen Koranverse ohne Umdeutungen verstanden werden müssen.<sup>144</sup>

Die orthodoxen Sunniten dagegen gehen in dieser Frage dogmatisch vor. So geben sie zu, dass Gott z.B. Augen, Hand, Antlitz habe. Gleichzeitig gestatten sie nicht, solche göttlichen Attribute mit den entsprechenden Attributen der Geschöpfe zu vergleichen oder sich davon Vorstellungen zu machen.

---

<sup>142</sup>Van Ess 1997: 4/374.

<sup>143</sup>Vgl. Abu Zaid 1996(a): 126.

<sup>144</sup>Die Mušabbihīten machten sich Vorstellungen über Gott in verschiedenen Gestalten. Zu diesen Mušabbihīten zählen z.B. die Šabāʿīten(al-šabʿīa), die extreme Auffassungen der Schiiten vertreten, die Muğirīten (al-muğirīa) und die Karamīten (vgl. Taftāzānī 2001:3/33). Die Karamīten (der Name stammt vom Namen ihres Begründers Mohammed Ibn Karam aus Chorasan (gest. 861)) sagen, dass Gott einen abgrenzbaren Körper hat. Diese Richtung stößt bei den Sunniten auf scharfe Kritik. Der ägyptische Autor Naššār (1999: 1/29ff.) spricht von gnostischen Einflüssen auf die Richtung der Karamīten; ausführlicher zur Frage des Anthropomorphismus Gottes bei den Karamīten vgl. auch Baḡdādī (1982: 203).

Obwohl Ṭabarī orthodoxe Tendenzen zeigt,<sup>145</sup> widersetzt er sich, wie Goldziher bemerkt, der figürlichen Auffassung von Gott. Während er einerseits die Auffassung vertritt, dass sich solche Ausdrücke auf reale Attribute Gottes (ṣifāt Allah) beziehen,<sup>146</sup> zitiert er bei seiner Interpretation des Versteils „und verfertige die Arche vor unseren Augen“ Überlieferungen, die diesen Versteil metaphorisch deuten, und entsprechend der „Baue die Arche auf die Weise“ die Bedeutung von `wie wir es dir befehlen` hat.<sup>147</sup>

Die späteren Aš‘arīten, zu denen Rāzī gehört, vertreten bezüglich des Anthropomorphismus die Auffassung der Transzendenz Gottes (tanzīh).<sup>148</sup> So nennt Rāzī, nachdem er die Transzendenz Gottes betont, zwei Auslegungsmöglichkeiten für das Wort „Auge“ in dem Versteil „Und verfertige die Arche vor unseren Augen ...“: 1) Mit „Auge“ ist hier ein Engel gemeint, den Gott zu Noah herab sandte, damit er Noah beibringt, wie die Arche gebaut werden sollte. 2) Das Wort „Auge“ bedeutet die Aufsicht und die Betreuung Gottes für Noah während des Baues der Arche.<sup>149</sup> Hier sei darauf verwiesen, dass Rāzī bei seiner ersten Interpretation für das Wort „Auge“ von der jüdischen Tradition beeinflusst worden zu sein scheint: „In den ältesten Teilen des äth. Henochbuches (10,1ff) ist erwähnt: Ein Engel, genannt Uriel, lehrt Noah das Geheimnis der Rettung vor der Sintflut.“<sup>150</sup>

Goldziher bemerkt bezüglich der Auffassung Rāzīs über die antropomorphisierenden Verse, dass dieser in der *ta’wīl*-Frage „die Grenzen des orthodoxen Aš‘arītismus überschritt.“<sup>151</sup> Al-Aš‘arī (873-935) selbst lehnte in der definitiven Formulierung seiner dogmatischen Anschauung das *ta’wīl* der anthropomorphistischen Texte rundweg ab.<sup>152</sup> Rāzī begründete „seine Berechtigung und die Unerlässlichkeit des *ta’wīl* und schuf eine Systematik dieser exegetischen Methode. Diese bildet den hauptsächlichen Inhalt und die eigentliche

<sup>145</sup>Als Hinweis auf orthodoxe Tendenzen Ṭabarīs gilt auch seine Biographie: „Als Ṭabarī siebzehn Jahre alt war, reiste er in die Hauptstadt des Abbasidenreiches Bagdad und erhoffte, unter dem berühmten Traditionalisten Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 241/855) zu studieren, der der Meister der ahl al-ḥadīṡs Opposition gegen die Mu’tazilīten war“ (Berg 2000: 120).

<sup>146</sup>Vgl. Goldziher 1970: 96.

<sup>147</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/308f.

<sup>148</sup>Wie Goldziher anmerkt, reichen Ansätze des Widerspruches gegen die grobe anthropomorphistische Gottesauffassung bis „in einen Kreis hinein, in dem sonst die traditionelle Koranexegese vorherrschend war. So gehen den Mu’tazilīten auch in ihrer Ablehnung des Anthropomorphismus vereinzelte Kundgebungen aus älterer Zeit voraus, die ihnen Mut einfließen konnten, herrschende Anschauungen in grundsätzlichen Dingen in größerem Umfange systematisch abzulehnen“ (Goldziher 1970: 102).

<sup>149</sup>Vgl. Rāzī 1861 3/656.

<sup>150</sup>Schäfer 1975: 21.

<sup>151</sup>Auf diese Weise übernahmen die späteren Aš‘arīten bezüglich der Frage des Anthropomorphismus Gottes die Auffassung ihrer eigenen Gegner; nämlich die der Mu’tazilīten, die jegliche wörtliche Interpretation von Koranversen ablehnten, die Gott körperliche Attribute zuschreibt.

<sup>152</sup>Goldziher 1912: 226.

Aufgabe seines dem Malik al-ʿĀdil Saif al-Dīn (1199-1218) gewidmeten Buches *asās al-taqdīs*. [...] In diesem Werk werden die des *taʿwīl* bedürftigen *mutašābihāt* in Klassen geordnet, die *taʿwīl*-Fälle des Korans und des ḥadīṭ in systematischen Ordnungen aneinandergereiht: Im allgemeinen wird eine Theorie des *taʿwīl* entworfen und seine Anwendung geregelt.<sup>153</sup>

Am Interessantesten bei der Behandlung der Stellungnahmen der drei ausgewählten Koraninterpreten zur koranischen Noahgeschichte im Kapitel 4 ist die sufische Auffassung über den Antromorphismus Gottes. Ibn ʿArabī, übt wie bei der Behandlung der koranischen Noahgeschichte ersichtlich sein wird, in Bezug auf diese Frage scharfe Kritik an allen muslimischen Richtungen (s. unter dem Punkt 4.1.2.1 dieser Arbeit). Die Frage des *tašbīḥ* und *tanzīḥ* verbindet er mit der Frage der *taḡallī* (Selbstenthüllung der göttlichen Namen) in den Menschen (besonders den Propheten) und in allen anderen Geschöpfen, wie Steinen und Pflanzen. Durch diese Idee der *taḡallī* versucht Ibn ʿArabī sogar, den Götzendienst zu rechtfertigen, da die göttlichen Namen sich auch in Steinen manifestieren.

---

<sup>153</sup>Ebd.: 227f.

## **Viertes Kapitel**

**Die ausgewählten Koraninterpreten zur koranischen  
Noahgeschichte**

#### 4 Die ausgewählten Koraninterpreten zur Noahgeschichte

Bekanntlich wurde der Koran innerhalb von 23 Jahren schrittweise (koranwissenschaftlich terminologisch: *munağğam*) offenbart. Bei allen muslimischen Koranwissenschaftlern wird die koranische Offenbarung in zwei große Zeitspannen gegliedert. Die erste Zeitspanne umfasst die 13 Jahre, die der Prophet Mohammed nach dem Beginn der Offenbarung und vor der Hiğra (Emigration nach Medina) in Mekka verbrachte. Die während dieser Zeit offenbarten Suren werden als mekkanische Suren bezeichnet. Die zweite Zeitspanne erfolgte nach der Hiğra. Sie dauerte 10 Jahre. Die während dieser Zeit offenbarten Suren werden medinische Suren genannt.<sup>1</sup>

Im Wesentlichen befassen sich die mekkanischen Suren mit dogmatischen Fragen wie den Grundprinzipien des Monotheismus, dem Aufruf zum Verzicht auf Polytheismus und verdorbene Traditionen. Auch von früheren Propheten<sup>2</sup> und Völkern wird berichtet. Die medinischen Suren beschäftigen sich mit anderen Themen, wie z.B. den Eigenschaften der *munāfiqīn* (=die Heuchler) und dem Aufruf an die *ahl al-kitāb* (diejenigen, die im Besitz eines göttlichen Buches sind; also Juden und Christen) zum Übertritt zum Islam.

Der Name Noah (arabisch: *nūḥ*) kommt in 26 Suren des Korans vor.<sup>3</sup> Mit Ausschluss der koranischen Stellen, in denen der Name „Noah“ beiläufig erwähnt wird, wie in: **3:** 33, **4:** 163, **6:** 84, **9:** 70, **14:** 9, **17:** 3 u. 17, **19:** 58, **22:** 42, **25:** 37, **33:** 7, **38:** 12, **40:** 5 u. 13, **42:** 13, **50:** 12, **51:** 46, **53:** 52, **57:** 26, **66:** 10, **69:** 11-12, lässt sich die eigentliche Noahgeschichte in den Suren sowohl der mekkanischen Periode als auch der medinischen Periode finden. Die Stellen der koranischen Noahgeschichte sind wie folgendermaßen zu gliedern:

---

<sup>1</sup>Vgl. u.a. Abū Šuhba 1992:199f. und Ismā'īl 1999: 44ff. Während die oben genannte Aufteilung der koranischen Suren bzw. Verse in „mekkanisch“ und „medinisch“ als die bekannteste Aufteilung bei den Muslimen zu betrachten ist, stellte Nöldeke in seinem berühmten Werk „Geschichte des Qur'āns“ (2000 Teil 1) eine detailliertere Aufteilung vor, nach der sich der Koran in drei mekkanische und eine medinische Periode gliedern lässt. Die Kriterien, denen Nöldekes Aufteilung unterliegt, bestehen in der Suche nach Relationen zwischen den unterschiedlichen Phasen des Lebens Mohammeds nach der Offenbarung und den Themen, die in den verschiedenen Koranversen behandelt werden.

<sup>2</sup>Prophet heißt auf Arabisch (wie auf Hebräisch) *nabī*. Der *nabī* ist derjenige, der den Menschen eine Botschaft Gottes verkündet. Wie Gardet (1968: 60f.) bemerkt, unterscheidet das muslimische Denken in seiner weiteren Entwicklung „zwischen dem Begriff „Prophet“, der nur Prophet ist, dem Begriff „*nabī*“ im engeren Sinne, und dem Propheten, der gleichzeitig Gesandter (arab. *rasūl*) ist. Der Erst genannte empfängt eine Botschaft, die jedoch nicht notwendig für ein Volk bestimmt ist. Es genügt, dass er sich den Menschen als Prophet zu erkennen gibt, damit er geehrt und als Mahner anerkannt wird. Der Gesandte erhält den Auftrag, den Menschen ein Buch, ein Glaubensgesetz zu übermitteln, das auf den rechten Weg führen soll. Er selber untersteht diesem Gesetz als erster. Dass er das göttliche Gesetz anerkennt, ist für die Gläubigen ein Vorbild. Als Warner ist er Führer der Gemeinschaft der Gläubigen.“

<sup>3</sup>Vgl. Encyclopaedia of the Qur'ān 2003: 3/540.

- 1) Zur mekkanischen Periode gehören **6**: 6, **7**: 59-64, **10**: 71-73, **11**: 25- 34, 36-48, **21**: 76-77, **23**: 23-30, **26**: 105-121, **29**: 14-15, **37**: 75-82, **54**: 9-17, **69**: 11-12, **71**: 1-28.
- 2) Zur medinischen Periode gehören **3**: 33, **4**: 163, **9**: 70, **22**: 42, **33**: 7, **57**: 26, **66**: 10.

Bei der folgenden Auseinandersetzung mit den Äußerungen der drei ausgewählten Koraninterpreten beschränke ich mich vor allem auf die Äußerungen dieser Interpreten zur Noahgeschichte in Sure 71 und Sure 11. Grund dafür ist die ausführliche Behandlung der Noahgeschichte in diesen beiden Suren. Das steht im Gegensatz z.B. zu der Sure 69: 11-12, wo die Noahgeschichte nur beiläufig angedeutet und fast nichts über das Sintflutereignis ausgesagt wird. Zudem wiederholen sich die Aussagen der Koraninterpreten bei ihrer Auslegung der Noahgeschichte in den weiteren koranischen Stellen weitgehend.

Zu bemerken ist in diesem Zusammenhang, dass in Sure 71, die auch den Titel „nūḥ“ (Noah) trägt, von dem Sintflutereignis fast nichts gesagt wird. Diese Sure widmet sich ausschließlich dem Bericht über die Methode Noahs bei seinem Aufruf zu Gott, über die Haltung seiner Landsleute und über die Verzweiflung Noahs wegen der Ungläubigen. Sure 11 gibt eine ausführliche Beschreibung des Sintflutereignisses. Das zu knappe Eingehen auf das Sintflutereignis in Sure 71 hatte zur Folge, dass es bei der Darlegung Ibn ‘Arabī nicht intensiv thematisiert wurde. Denn in seinen Auslegungen in "fuṣūṣ al-ḥikam" behandelt er nur Sure 71.<sup>4</sup>

Die Darlegung der Äußerungen der ausgewählten Koraninterpreten zur Noahgeschichte erfolgt in diesem Kapitel ausgehend von der Aufteilung des Inhaltes dieser Geschichte in den beiden Suren in Haupt- und Subthemen. Diese Aufteilung in Haupt- und Subthemen geht von den in den beiden Suren behandelten fünf Hauptpunkten aus, die bei den ausgewählten Koraninterpreten besonderes Interesse weckten. Diese fünf Hauptpunkte sind: a) Aufruf Noahs zu Gott, b) die Haltung der ungläubigen Landsleute Noahs, c) Noahs Gebet gegen die Ungläubigen, d) Noahs Gebet für die Gläubigen und schließlich e) der Bericht vom Sintflutereignis. Mit der Beleuchtung der Äußerungen der ausgewählten Koraninterpreten zu diesen fünf Hauptpunkten sollten (vor allem) Tendenzen des einen oder des anderen Interpreten dargestellt werden, von denen im dritten Kapitel die Rede ist.

---

<sup>4</sup>Sure 11 wird in dem Buch tafsīr Ibn ‘Arabī interpretiert. Dieses Buch stammt nicht von Ibn ‘Arabī, sondern von Qāṣānī. Es wurde dann auf Ibn ‘Arabī pseudepigraphisch zurückgeführt. (vgl. Abu Zaid 1998: 28 und Forster 2001: 93).

#### **4.1 Noahs Aufruf: Gegenstand und Instrumente**

Im ersten Vers der Sure 71 berichtet der Koran, dass Gott Noah zu seinen Landsleuten gesandt hat: „Wir haben fürwahr Nūḥ zu seinem Volk entsandt (mit dem Auftrag): `Warne dein Volk, bevor eine schmerzliche Strafe über sie kommt.“

Darauf folgen die beiden Verse 2 und 3 derselben Sure, die Noah das Folgende in den Mund legen: „O mein Volk! Ich bin wahrlich ein deutlicher Warner für euch, dass ihr Gott dienen und ihn fürchten und mir gehorchen sollt.“

Der Koranvers 71: 4 berichtet dann von den Mitteln, von denen Noah Gebrauch machte, um seine Landsleute zum Gottesdienst zu motivieren. In diesem Vers verheißt Noah seinen Landsleuten, dass Gott ihnen verzeihen werde und ihnen auch einen Aufschub des Todes gewährt, falls sie seinen Aufruf annähmen. Der Vers besagt: Er wird euch (einige) eure(r) Sünden verzeihen und euch Aufschub gewähren bis zu einer festgesetzten Frist. Wahrlich, wenn die von Gott festgesetzte Frist abgelaufen ist, gibt es keinen Aufschub...“.

Zu den frohen Verheißungen, die Noah seinen Landsleuten im Falle ihrer Bekehrung brachte, gehört auch das, wovon in (71: 10-12) berichtet wird: „Er (Gott) wird reichlich (Regen) vom Himmel auf euch herabsenden, und Er wird euch an Vermögen und Kindern mehren und euch Gärten gewähren und Ströme für euch fließen lassen.“

Um seine Landsleute vom Monotheismus zu überzeugen, machte Noah, wie in 71:14-19 berichtet wird, auf die Großartigkeit und Erhabenheit des Schöpfers aufmerksam, die durch die großartigen Werke Gottes erkennbar sind. Dazu gehören zum Beispiel die Entwicklungsstufen des ungeborenen Babys während der Zeit im Mutterleib oder die Entwicklung des Menschen in den unterschiedlichen Lebensaltern, die Beschaffenheit der übereinander errichteten sieben Himmel, der Mond und die Sonne als Lichtspender und die aus der Erde wachsenden Pflanzen.

##### **4.1.1 Zu 71: 1-3: „Gegenstand des Aufrufs Noahs“**

Neben einer beiläufigen Identifizierung Noah als „Noah Ibn Lameck“ durch Ṭabarī ist bei der Auslegung Ṭabarīs und Rāzīs für den ersten Versteil im 71:1 ihr Interesse an der Erklärung der semantischen Funktion der Partikel "an" hervorzuheben: inna arsalanā nūḥan ilā qawmihī **an**



andir qawmaka“ (Wir haben fürwahr Nūḥ zu seinem Volk entsandt (mit dem Auftrag): Warne dein Volk).

Die Orientierung Ṭabarīs und Rāzīs an den Äußerungen der arabischen Grammatiker lässt sie in diesem Zusammenhang auf zwei Möglichkeiten für die semantische Bedeutung der Partikel "an" hinweisen. Entweder fungiert sie als Einleitungskonjunktion für einen Objektsatz "fi mawḍi' naṣḥ." Oder sie kann als Erklärungsartikel betrachtet werden, wenn man annimmt, dass sie mit der präfigierten Präposition bi- „fi mawḍi' ḥaḍḥ“ steht.<sup>5</sup> Die zweite Möglichkeit entspricht der deutschen Übersetzung „mit dem Auftrag“.

Ṭabarī und auch Rāzī verweisen in diesem Zusammenhang auf eine *qirā'a* (eine Lesart) von dem Prophetengefährten Ibn Mas'ūd. Entsprechend dieser *qirā'a* gibt es diese Konjunktion „an“ überhaupt nicht. Demgemäß lautet der Versteil: „inna arsalanā nūḥan ilā qawmihī **an** andir qawmaka“ (Wir haben fürwahr Nūḥ zu seinem Volk entsandt: Warne dein Volk).<sup>6</sup>

Für Ṭabarī bedeutet „die Strafe“, von der in dem zweiten Teil desselben Verses „bevor eine schmerzliche Strafe über sie kommt“ die Rede ist, die Sintflut.<sup>7</sup> Rāzī unterstützt dies durch eine auf Muqātil (gest. 767) zurückgeführte Überlieferung.<sup>8</sup>

Wie viele andere Koraninterpreten nutzen auch Ṭabarī und Rāzī bei ihrer Auslegung für die beiden Verse 71: 2, 3: „Er (Noah) sagte: `Oh mein Volk! Ich bin wahrlich ein deutlicher Warner für euch, dass ihr Gott dienen und ihn fürchten und mir gehorchen sollt““ die Gelegenheit, die Einheitlichkeit der Quelle der Offenbarungsbücher aller Propheten zu betonen.

Die Idee der Einheitlichkeit der Quelle der Offenbarungsbücher beruht bei den Muslimen auf dem Konzept, „daß die Propheten als Wiederhersteller der ursprünglichen islamischen Urgemeinde erscheinen.“<sup>9</sup> Schöck bemerkt, dass die Muslime die vorislamische Geschichte als ei-

---

<sup>5</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/90 und Rāzī 1861: 6/360.

<sup>6</sup>Ebd..

<sup>7</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/91.

<sup>8</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/360. Nach der Encyclopedia of the Qur'ān (2003: 3/540), vgl. auch Enzyklopädie des Islam (1936: 3/1023), zählt Noah gemeinsam mit Hūd, Šālih, Lūṭ (Lot), Šu'ayb (Jethro) und Moses zu den Propheten der Warnung (Strafpropheten), die ihre sündigen Völker vor der Strafe Gottes warnten.

<sup>9</sup>Schöck 1993: 152.

gentlich von jeher islamisch verstanden haben. So beginnt die vorislamische Geschichte mit Adam. Sie hat erst durch den Propheten Mohammed ihre endgültige Gestalt bekommen.<sup>10</sup>

Nicht bei seiner Auslegung für die hier zu diskutierende Stelle der koranischen Noahgeschichte, sondern an einer anderen Stelle, seinem Kommentar zu 3: 33 vertritt Ṭabarī die Idee einer einzigen Quelle aller Offenbarungen. An dieser Stelle meint Ṭabarī, dass die Erwählung von Noah und Adam, der Sippen von Abraham und ‘Imrān mit deren Religion (dīn) zusammenhängt, die er mit dem Islam identifiziert: „Gott ersah aus (iğtabā) und erwählte (ihtāra) Adam und Moses aufgrund ihrer beider Religion (li-dīnihmā) [...], denn sie waren Muslime (ahl al-islām).“<sup>11</sup> Für Ṭabarī repräsentieren die Propheten eine Nachkommenschaft im Glauben, einer einzigen monotheistischen Religionsgemeinschaft.<sup>12</sup>

Diesbezüglich zitiert Ṭabarī eine durch einen *isnād* gestützte und auf Qatāda (gest. 735) zurückgeführte Überlieferung. Qatāda äußert sich zu dem Koranvers 71: 3 wie folgt: „Gott entsandte alle Gesandten mit dem Auftrag, dass sie ihre Völker dazu aufrufen, ihn als den einzigen Gott anzubeten, von den maḥārim (den Verboten) Abstand zu nehmen, seinen Geboten Gefolge zu leisten.“<sup>13</sup> Diese Äußerung Ṭabarīs widerspiegelt dieses Dogma einer Einheitlichkeit der Offenbarungsquellen bei den Muslimen. Denn „eine normative Offenbarung, welche sich in Gebot und Verbot kundtut und zur Rechtleitung (hudā) des Menschen dient, ergeht schon an Adam, der, verstanden als Prophet, Offenbarungsträger ist.“<sup>14</sup>

Anders als bei Ṭabarī nutzt Rāzī gerade die in 71: 3 erwähnten drei Befehlen Noahs, nämlich die Befehle zum Gottesdienst, zur Gottesfurcht und zum Gehorsam, um diese Idee der Einheitlichkeit der Quelle der Offenbarungsbücher aller Propheten zu betonen.

So versucht Rāzī, die drei Befehle Noahs an islamische Gebote anzuknüpfen, indem er von islamischen *Fiqh*-Begriffen Gebrauch macht und diese auf die Zeit Noahs projiziert: Für Rāzī beinhaltet der Befehl Noahs an seine Landsleute zum Gottesdienst alle Aspekte der *wāğibāt*

---

<sup>10</sup>Vgl. Schöck 1993: 59. Wie Schöck diesbezüglich bemerkt, ist die Rückprojektion der gesetzlichen Vorschriften und die Betonung, dass Schöpfungsordnung und geoffenbartes Gesetz aus derselben Wurzel stammen, schon im jüdischen Buch der Jubiläen belegt (vgl. Schöck 1993: 177).

<sup>11</sup>Ṭabarī 1971: 6/ 326f, und nach Schöck, 1993: 162.

<sup>12</sup>Vgl. Ṭabarī 1971: 6/ 326f, und nach Schöck 1993: 162f. Hinsichtlich des Geschichtsbildes der *qīṣaṣ al-anbiyya* meint Schöck, dass „die Periode Mohammeds alle früheren prophetischen Perioden in sich“ aufnimmt. Aus der Perspektive des muslimischen Geschichtsschreibers kulminiert die erste Phase der allgemeinen Weltgeschichte in Mohammed“ (Schöck 1993: 56).

<sup>13</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/ 91.

<sup>14</sup>Schöck 1993: 59.

(der Pflichten) und der *mandūbāt* (empfohlene Werke), während der Befehl zur Gottesfurcht alle Aspekte der *mahzūrāt* (Verbote) und der *makrūhāt* (nicht empfohlene Werke) umfasst.<sup>15</sup>

Wie Schöck bemerkt, führte das muslimische Konzept über die Einheitlichkeit der Quelle der Offenbarungsbücher dazu, dass jüdische Überlieferungen in der frühen Literatur in die islamische Tradition unproblematisch eingebunden wurden.<sup>16</sup> Nach Schöck erklärt sich dies anhand der inklusivistischen Sicht der Muslime, „mit welcher in der islamischen Frühzeit die jüdische Tradition als die eigene betrachtet [...] wird.“<sup>17</sup>

Abschließend zu den Äußerungen der ausgewählten Koraninterpreten zu den Versen 1, 2 und 3 der Sure 71 ist zu bemerken, dass sich Ibn ‘Arabī zu diesen Versen nicht äußert: Da er die koranische Noahgeschichte seinem Konzept des *tašbīh* und *tanzīh* (der Verähnlichung und der Unvergleichbarkeit Gottes) zu unterwerfen strebt, beginnt seine Auslegung für Sure 71 erst mit dem Vers 4.

#### **4.1.2 Zu 71: 4, 10-12 „Aufruf Noahs und Verse der Verheißung“**

##### **4.1.2.1 Zum ersten Teil des Verses 71: 4 „Gottesvergebung“**

Zu den Mitteln, mit denen Noah versuchte seine Landsleute zum Gottesdienst zu motivieren, gehört die Verheißung. Von der ersten Verheißung berichtet der erste Versteil des Verses (71: 4): Noah verheißt seinen Landsleuten, dass Gott ihnen verzeihen werde, falls sie seinen Aufruf annähmen. Der Vers besagt: *yaǧfir lakum min dunūbikum* (Wörtlich: Dann wird er (Gott) euch (etwas) von euren Sünden verzeihen). Diese Präposition *min* (von) beschäftigte die beiden Interpreten Ṭabarī und Rāzī.<sup>18</sup>

Ṭabarī, der dafür bekannt ist, für seine Auslegungen in den arabischen Lexika und beim Sprachwissen kompetenter Sprecher Hilfe zu suchen,<sup>19</sup> geht bei seiner Auslegung der Präposition *min* von üblichen arabischen Sprachgebrauch dieser Präposition aus. Nach Ṭabarī kann die

---

<sup>15</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/ 360; vgl. auch die Projektion solcher islamischer Begriffe auf die koranische Geschichte Adams bei Schöck (1993: 176ff.).

<sup>16</sup>Schöck 1993: 59.

<sup>17</sup>Ebd.

<sup>18</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/ 91 und Rāzī 1861: 6/360.

<sup>19</sup>Zu der strengen Methode Ṭabarīs bei der sprachlichen Erklärung von koranischen Wörtern s. Punkt 3.2 dieser Arbeit.

Präposition *min* entweder inhaltslos sein oder die Bedeutung von „ein Teil von“ haben. Er führt Beispiele aus der arabischen Sprache an, um seine Meinung zu unterstützen:

In bestimmten Fällen kann die Präposition *min* nur die Bedeutung von „ein Teil von“ haben. Dafür gilt das folgende Beispiel: Wenn man sagt: *‘iṣṭaraytu min mamālīkika’* (Ich habe von deinen Sklaven gekauft), dann hat *min* hier nur die Bedeutung von „ein Teil von“. In anderen Fällen kann man die Präposition *min* einfach durch die Präposition *‘an* ersetzen. Wenn sich *min* durch *‘an* ersetzen lässt, dann ist *min* inhaltslos. Als Beispiel dafür gilt das Folgende: *‘waḡa‘u baṭnī min ṭa‘āmin ṭa‘imtuhu’* (Meine Bauchschmerzen sind (wegen) des Essens, das ich eingenommen habe). So habe der Versteil „*yaḡfir lakum min ḡunūbikum*“ (Er möge ein Teil von euren Sünden vergeben) einfach die Bedeutung von *‘yaḡfir lakum ḡunūbakum’* (Er möge eure Sünden vergeben).<sup>20</sup>

Ṭabarī will in diesem Zusammenhang auch an die Bedeutung des ersten Verses derselben Sure anknüpfen. Mit anderen Worten sucht Ṭabarī dabei nach *al-munāsabah bayna al-‘ayyāt* (dem kontextuellen Zusammenhang zwischen den Versen) um somit von der Methode der innerkoranischen Auslegung Gebrauch zu machen. In dem ersten Vers, soll Noah sich, wie bereits angeführt wurde, seinen Landsleuten als Warner vor einer gewaltigen Strafe zu erkennen geben. Nach Ṭabarī hat nun die Präposition *min* die Bedeutung „ein Teil von“, insofern als Gott den Landsleuten Noahs nur die Sünden vergibt, deretwegen sie diese gewaltige Strafe verdienen.<sup>21</sup>

Rāzī stimmt mit Ṭabarī über die zwei möglichen Bedeutungen der Präposition *min* überein. Wenn die Präposition *min* die Bedeutung von *‘ein Teil von’* hat, dann deutet sie nach Rāzī darauf hin, dass Gott nur die von den Landsleuten Noahs schon vorher begangenen Sünden verzeihen wird, mögliche Sünden in der Zukunft aber nicht im voraus.<sup>22</sup>

Rāzī will meiner Meinung nach durch seinen zweiten Interpretationsvorschlag für die Präposition *min* zwischen diesem Vers und einem allgemeinen islamischen Prinzip verbinden, welches lautet: Wenn einer zum Islam übertritt, werden alle seiner vorher begangenen Sünden vergeben. Der Übertritt garantiert aber keine Vergebung für mögliche Sünden in der Zukunft. Als Beispiel für dieses Prinzip gilt die Geschichte der Konversion des berühmten Gefährten Mohammeds ‘Amr Ibn Al-‘Āṣ „Es wurde überliefert, dass ‘Amr Ibn Al-‘Āṣ zum Propheten Mohammed sagte: *‘Ich huldige dir dafür, dass Gott meine vorigen Sünden vergibt. Ich werde nicht darum bitten, dass Gott auch meine möglichen zukünftigen Sünden im voraus verzeiht. ‘Der*

---

<sup>20</sup>Ṭabarī 1954: 29/91.

<sup>21</sup>Ebd..

<sup>22</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/360.

Prophet antwortete ihm: 'Huldige mir, wenn einer zum Islam übertritt, werden ihm seine vorigen Sünden spontan vergeben'.<sup>23</sup>

Ähnlich wie Ṭabarī strebt auch Rāzī danach, den Zusammenhang zwischen den Versen aufzudecken. Rāzī interessiert sich für besonders die Verbindung zwischen den Versen (71: 2, 3) und dem ersten Versteil im folgenden Vers (71: 10). In 71: 10 berichtet Noah Gott von seinem Aufruf an seine Landsleute: „Ich sagte (zu ihnen): 'Bittet euren Herrn um Verzeihung'“. Rāzī fragt sich diesbezüglich: „Was nützt es, wenn Noah seine Landsleute aufruft, Gott um Verzeihung zu bitten, nachdem er sie zum Gottesdienst und zur Gottesfurcht aufgerufen hat?“<sup>24</sup> Die Antwort, die Rāzī daraufhin erwägt, ist:

Es kann angenommen werden, dass nachdem Noah seine Gegner zum Gottesdienst aufrief, sie zu ihm sagten: 'Wenn unser Glauben richtig ist, warum befiehst du uns dann, ihn zu verlassen? Und wenn er falsch ist, wie kann Gott uns dann annehmen, nachdem wir andere Götter angebetet haben? Darauf soll Noah geantwortet haben: 'Auch wenn ihr andere Götter angebetet habt, wird Gott euch annehmen, wenn ihr ihn um Verzeihung bittet, denn er ist der Allverzeihende'.<sup>25</sup>

Ibn 'Arabī zeigt im Gegensatz zu Ṭabarī und Rāzī in seinen *fuṣūṣ al-ḥikam* überhaupt kein Interesse an der Bedeutung der Präposition *min*. Er konzentriert sich dagegen auf die Bedeutung des Verbs *yağfir* (verzeihen). Im Gegensatz zu Ṭabarī und Rāzī hat das Verb *yağfir* für Ibn 'Arabī nicht mehr die (im Islam konventionelle) Bedeutung von 'verzeihen', sondern von 'bedecken'.<sup>26</sup> Denn das arabische Wort *ḡufra* bedeutet 'Decke' oder 'Deckel'.<sup>27</sup> Um der Intention Ibn 'Arabīs hinter diesem Verständnis von 'yağfir' näher zu kommen, soll zunächst der Begriff *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah* (die mohammedanische Realität) bei Ibn 'Arabī veranschaulicht werden.<sup>28</sup> Im Folgenden wird dieser Begriff nur zur Beschreibung der Vorzüglichkeit des Propheten Mohammeds gegenüber den anderen Propheten dargestellt, wie sie Ibn 'Arabī dachte.

Das Konzept der *mohammedanischen Realität* bei Ibn 'Arabī ist eingebettet in das Konzept des *al-insān al-kāmil* (des vollkommenen Menschen). „Der Mensch, den Gott, wie es im Koran heißt, die Namen aller Dinge gelehrt hat und, wie es in einer Überlieferung heißt, nach seiner Form geschaffen hat, hat die Möglichkeit, die göttlichen Namen in ihrer Gesamtheit zu

<sup>23</sup>Ibn Kaṭīr 1966: 4/238.

<sup>24</sup>Rāzī 1861: 6/ 362.

<sup>25</sup>Ebd.

<sup>26</sup>Vgl. Ibn 'Arabī 1980: 1/71.

<sup>27</sup>Vgl. das arabisch-deutsche Wörterbuch Hans Wehr 1985: 920.

<sup>28</sup>Ausführlicher zu Ibn 'Arabīs Begriff „mohammedanische Realität“ vgl. Abu Zaid 1998: 86 ff.

verwirklichen.“<sup>29</sup> Es ist aber zu erwarten, „daß die Menschen nicht alle in gleichem Maße diese ihnen gegebenen Möglichkeiten verwirklichen.“<sup>30</sup> Daraus resultiert, dass ein Mensch, umso mehr Gott angenähert ist, und dem Ideal des vollkommenen Menschen gleicht, je mehr göttliche Eigenschaften er verkörpert. Unter allen Propheten war dies am stärksten bei Mohammed der Fall. Er war das vollkommenste Wesen, das je erschaffen wurde.<sup>31</sup>

„Nur der vollkommene Mensch (al-insān al-kāmil), der nach und nach die Wesenszüge Gottes in sich verwirklicht hat, stellt Sein in seiner vollsten Form dar. [...] Solche Menschen sind Heilige (arabisch: Freunde Gottes) und in außergewöhnlichen Fällen Propheten.“<sup>32</sup>

Aufgrund dessen bildet nun jedes der 27 Kapitel des fuṣūṣ al-ḥikam „eine `Gemme` und ist der Weisheit eines Propheten gewidmet – von Adam, der ja nach islamischer Auffassung der erste Prophet war, bis zu Mohammed. Jeder dieser Propheten stellt für Ibn ‘Arabī eine immer neue Verkörperung des Vollkommenen Menschen dar.“<sup>33</sup>

So versucht Ibn ‘Arabī in jedem *faṣ* (Gemme) „die Eigenschaften der koranischen Propheten als loci göttlicher Worte darzustellen und die jedem Propheten unterliegende göttliche Weisheit klarzulegen.“<sup>34</sup> „Das Werk gipfelt in der Beschreibung des Siegels der Propheten, Mohammed“<sup>35</sup>, wobei Mohammed als Siegel und Vollendung des Prophetentums repräsentiert wird.<sup>36</sup>

Dem Begriff der *mohammedanischen Realität* ist der (auch sufische und schiitische) Begriff des mohammedanischen Lichtes verwandt. Dieser Begriff ist „terminus technicus für die Präexistenz der Seele des Propheten Mohammeds: das von der Vorsehung auserwählte Wesen des letzten der Propheten soll als erstes von allen erschaffen worden sein in Gestalt eines dicht leuchtenden Punktes; daraus seien dann alle auserkorenen Seelen hervorgegangen.“<sup>37</sup> Nach der Enzyklopaedie des Islam leiten die Begründer der Lehre die *mohammedanische Realität* oder das mohammedanische Licht sogar aus Koranversen ab. Dazu gehören der *āyat al-nūr* (Vers des Lichtes; 24: 35). Auch die *taṣliyya* (d.h. die Verbindung zwischen den beiden Gliedern der *ša-*

---

<sup>29</sup>Giese 2002: 133.

<sup>30</sup>Ebd.

<sup>31</sup>Vgl. Bürgel 1991: 323.

<sup>32</sup>Giese 2002: 133.

<sup>33</sup>Bürgel 1991: 323; vgl. auch Schumann 1988: 81.

<sup>34</sup>Schimmel 1990: 204.

<sup>35</sup>Ebd.

<sup>36</sup>Vgl. Schumann 1988: 81, Bürgel 1991: 323 und Böwering 1994: 75.

<sup>37</sup>Enzyklopaedie des Islam 1936, Band III: 1038.

*hāda*, dem Bekenntnis, dass es 1. keinen Gott außer Allah gibt und 2. Mohammed sein Gesandter ist.) dient hierzu als Vorlage.<sup>38</sup> Weiter hat es laut der Enzyklopaedie des Islam „der Anregung christlicher wie manichäischer gnostischer Vorläufer bedurft, damit sie sich (sc. die Lehre der *mohammedanischen Realität* und des mohammedanischen Lichtes) so entwickelte.“<sup>39</sup>

Ausgehend von der Lehre der *mohammedanischen Realität* – und davon abgeleitet – von der Vorzüglichkeit des Propheten Mohammed vor allen anderen Menschen einschließlich der Propheten, will Ibn ‘Arabī im Zusammenhang seiner Auslegung der Sure 71 diese Vorzüglichkeit Mohammeds nun gegenüber Noah hervorheben. Eine günstige Ausgangsbasis, um dies zu veranschaulichen, sah er in der unter den muslimischen spekulativen Theologen ‘mutakallimūn’ umstrittenen Frage des *tašbīh* und *tanzīh* (der Vergleichbarkeit und der Unvergleichbarkeit Gottes mit seinen Geschöpfen).<sup>40</sup> Den Umgang mit dieser Frage bei ihrem Aufruf zu Gottesdienst thematisiert Ibn ‘Arabī um hieran den Unterschied zwischen der Methode Mohammeds und der Noahs deutlich zu machen.

Ibn ‘Arabī beginnt bei seiner Auseinandersetzung mit der Frage des *tašbīh* und *tanzīh* zu Beginn seiner Auslegung der Sure 71 in dem er muslimische Auffassungen über diese Frage kritisiert. Gegen die Mu‘taziliten sagt er:

Wisse, dass der *tanzīh* (die völlige Loslösung Gottes von der Welt) bezüglich der Majestät Gottes nach Ansicht der Mystiker nichts anderes ist als eine Begrenzung und Einschränkung und dass, wer nur *tanzīh* betreibt, entweder unwissend oder moralisch schlecht ist.<sup>41</sup>

Gegen die Mušābihīten meint Ibn ‘Arabī:

So nimmt auch derjenige, der *tašbih* ohne *tanzīh* übt, eine Beschränkung und Abgrenzung Gottes vor und kennt ihn nicht.<sup>42</sup>

Gegen die orthodoxen Sunnīten sagt Ibn ‘Arabī:

Wer aber in seiner Gotteserkenntnis eine Vereinigung von *tanzīh* und *tašbih* vornimmt und durch eine allgemeine Formulierung Gott in beiderlei Weise qualifiziert, weil er das in einer aufs einzelne gehenden Formel für unmöglich hält, da es ja unmöglich ist, alle Formen der Welt zu erfassen, der kennt Gott nur im Allgemeinen, aber nicht im Einzelnen.<sup>43</sup>

<sup>38</sup>Vgl. Enzyklopaedie des Islam 1936, Bd. III: 1038.

<sup>39</sup>Ebd.

<sup>40</sup>Ibn ‘Arabī setzt sich mit der Frage *tanzīh* und *tašbih* in mehreren Stellen seines Werkes *al-fūtūḥāt al-makiyya* (mekkanische Offenbarungen) auseinander; vgl. 1/289f. u. 681, 2/86 u. 219f., 3/128, 4/164, 393 u. 423.

<sup>41</sup>Ibn ‘Arabī 1980: 1/ 68; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 20.

<sup>42</sup>Ebd.

<sup>43</sup>Ebd.; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 20f.

Folglich befürwortet Ibn ʿArabī eine Vereinigung zwischen *tanzīh* und *tašbīh*. Nach Ibn ʿArabī war der Prophet Mohammed der einzige, der solch eine Vereinigung bei seinem Aufruf zu Gott praktizieren konnte. Ibn ʿArabī greift dabei zur innerkoranischen Auslegung: Für ihn erklärt sich die dem Propheten Mohammed gelungene Vereinigung zwischen *tašbīh* und *tanzīh* in dem Koranvers (42:11), in dem Gott von sich berichtet: *laysa ka-miṭlihi šayʿ* (Es gibt nichts Seinesgleichen).<sup>44</sup> Dieser Vers, der bei den Muʿtazilīten als zu den *muḥkamāt* (eindeutigen Versen) gehörig zählt,<sup>45</sup> wird bei Ibn ʿArabī als zu den *mutašābihāt* (ambigen Versen) gehörig angesehen. Denn Gott (so Ibn ʿArabī) sagt in demselben Vers weiter: „Er ist der Hörende, der Sehende“.<sup>46</sup> Ibn ʿArabī schlussfolgert daher:

Gott hat in dem ersten Teil dieses Verses „Es gibt nichts Seinesgleichen“ *tanzīh* geübt. Der zweite Versteil „Er ist der Hörende, der Sehende“ bringt den *tašbīh* zum Ausdruck.<sup>47</sup>

Weiterhin meint Ibn ʿArabī: Wenn Gott in dem Versteil *laysa ka-miṭlihi šayʿ* die inkorpierte Partikel *ka* (=wie) vor dem Wort „*miṭl*“ (auch=wie) verwendet, dann kann das bedeuten, dass Gott auch so „wie“ (d.h. beispielhaft) sein kann. Diese Bedeutung gilt, wenn die inkorpierte Partikel *ka-* nicht als inhaltslos betrachtet wird. Nach Ibn ʿArabī, so meint ʿAfīfī, beinhaltet auch der zweite Versteil „Er ist der Hörende, der Sehende“ eine Anspielung auf den *tanzīh*, denn die Voranstellung des bestimmten Artikels vor den zwei Attributen soll bedeuten, dass er (Gott) der einzige ist, der wirklich hört und sieht.<sup>48</sup> So hat der Prophet Mohammed nach Ibn ʿArabī „in einem und demselben Verse *tašbīh* und *tanzīh* geübt, jedoch in je einer Vershälfte.“<sup>49</sup>

Gerade an diesem Vermögen Mohammeds, *tašbīh* und *tanzīh* zu vereinigen, zeigt sich die Vorzüglichkeit Mohammeds vor Noah und folglich die Eigenschaft des Ersteren als des vollkommenen Menschen. Ibn ʿArabī meint:

Wenn Noah seinen Leuten gegenüber bei seinem Aufruf beide Anschauungen (sc. Anschauungen der *tanzīh* und *tašbīh*) zugleich vertreten hätte, so hätten sie ihm Folge geleistet.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1980: 1/70.

<sup>45</sup> Vgl. ʿAbd al-Ġabbār 1969:1/ 5.

<sup>46</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1980: 1/70.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1980: 2/36.

<sup>49</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1980: 1/70; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 22.

<sup>50</sup> Ebd.



Nach Ibn ‘Arabī besteht der Makel von Noahs Aufruf darin, dass er zwischen dem *tanzīh* und dem *tašbīh* trennen wollte. Ibn ‘Arabī erklärt diese gewollte Trennung anhand der beiden Verse (71: 5 u. 9), in denen Noah Gott von der Methode berichtet, die er bei seinem Aufruf anwandte: „Und er (Noah) sagte: ‘Mein Herr! Ich habe mein Volk bei Nacht und bei Tage aufgerufen...’“ (71: 5), „Dann habe ich offen und insgeheim mit ihnen gesprochen.“ Dass Noah den Aufruf in der Nacht von dem am Tag und den Aufruf in der Öffentlichkeit von dem im Geheimen trennte,<sup>51</sup> wird von Ibn ‘Arabī so verstanden, dass Noah zwischen dem *tanzīh* und dem *tašbīh* trennte.

Das zwischen Noah und seinen Gegnern entstandene Missverständnis kann nun, wiederum nach Ibn ‘Arabī auf Folgendes zurückgeführt werden: Während sie zu den für die *tašbīh* (Verrähnlichung Gottes mit seinen Geschöpfen) Sprechenden gehörten, war Noah ein *munazzih* (ein für die Unvergleichbarkeit Gottes Sprechender). Ibn ‘Arabī versucht nun seine Meinung durch eine allegorische Deutung für den Teil des Verses (71: 4) zu bekräftigen. In diesem Vers spricht Noah zu seinen Landsleuten: „Dann wird er (Gott) euch eure Schuld verzeihen ...“ Das in dem Versteil vorkommende arabische Wort „*ġafar*“ (= verzeihen) hat bei Ibn ‘Arabī, wie bereits angeführt, nicht die Bedeutung von „verzeihen“: Er zieht hier die Bedeutung von *ġafar* heran, nämlich „bedecken“ vor. In Anlehnung an ‘Afīfī beruft sich Ibn ‘Arabī auf diese mögliche Bedeutung um das Prinzip des *tanzīh* in diesem Vers zu verankern: Noah wollte die göttliche Essenz bedecken (d.h. als unvergleichbar) darstellen.<sup>52</sup>

Was in Bezug auf die Methode Ibn ‘Arabīs bei seiner Auslegung für den ersten Teil des Verses 71: 4 „*yaġfir lakum ...*“ anders ist als bei Ṭabarī und Rāzī kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Während sich Ṭabarī und Rāzī von dem koranischen Text ausgehend mit sprachlichen und kontextuellen Erklärungen befassen, gibt Ibn ‘Arabī eine rein spekulative theologische Interpretation. So geht er von der Proposition aus, dass dieser Versteil im Kontext der Lehre der *mohammedanischen Realität* interpretiert werden kann. Dabei sucht er zugleich nach einem Kompromiss zwischen den voneinander extrem unterschiedlichen Auffassungen der muslimischen Theologen bezüglich der Frage des *tašbīh* und *tanzīh*. Zur Unterstützung seiner Annahmen greift er zur innerkoranischen Auslegung, indem er den vorliegenden Versteil mit dem Vers (42:11) „*laysa ka-mitlihi šay’un wa-huwa s-samī’u l-bašīr*“ in Verbindung bringt. Ebenso

<sup>51</sup>Ibn ‘Arabī 1980: 1/71; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 22.

<sup>52</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 2/38f. Ibn ‘Arabī legt das im Koran auftretende Verb *ġafar* mit der Bedeutung ‘bedecken’ immer wieder in seinem Buch *futūḥāt* aus, vgl. 3/309, 352, 4/107, 145, 155, vgl. auch sein Buch *fuṣūṣ* im Zusammenhang mit seiner Auslegung der Geschichte Jesu im Koran; vgl. 1/149.

versteht er das Verb *gafara*, wie bereit erwähnt, im Unterschied zu den anderen zwei Interpreten nicht als ‚verzeihen‘, sondern als ‚bedecken.‘ So will Noah nach Ibn ‘Arabī die Wahrheit der Vereinigung zwischen *tašbīh* und *tanzīh* ‚bedecken‘ und nur den *tanzīh* betonen, welches dazu führte, dass sich die Landsleute Noahs, die an dem *tašbīh* glaubten, von seinem Aufruf abwandten.

#### 4.1.2.2 Zum letzten Teil des Verses 71: 4 „Aufschub des Todes“

Gottes Vergebung war nicht die einzige Verheißung Noahs an seine Widersacher im Falle ihrer Bekehrung. Wie der letzte Teil des Verses (71: 4) besagt, wird ihnen auch ein Aufschub des Todes gewährt: „und er (Gott) wird euch Aufschub gewähren bis zu einer festgesetzten Frist (*aḡal*). Wahrlich, wenn die von Gott **festgesetzte Frist** abgelaufen ist, gibt es **keinen Aufschub**, wenn ihr es nur wüßtet!“

Dieser Teil des Verses 71: 4 gehört zu den *mutašābihāt*.<sup>53</sup> Einerseits gibt es sowohl im Koran als auch im ḥadīṭ Aussagen, die genauso wie der vorliegende Vers darauf hindeuten, dass ein Aufschub des *aḡal* (der festgesetzten Frist des Todes) möglich ist. In 35: 11 steht „[...] und keinem, der betagt ist, wird ein hohes Alter gewährt noch wird ihm sein Alter verkürzt, ohne dass es in einem Buch (festgelegt) wäre [...]“. Von dem Propheten Mohammed wurde folgendes überliefert: „Nur die Wohltaten können das Alter verlängern“ (*lā yazīdu fī l-‘umri illa l-birru*). Andererseits gibt es aber koranische Stellen, die auf das Gegenteil hindeuten. Zu diesen Stellen gehört z.B. 7: 34: „Jedes Volk hat eine festgesetzte Frist (*aḡal*), und wenn seine Frist abgelaufen ist, kann es sie weder um eine Stunde hinausschieben noch vorverlegen.“ Dieser Vers geht davon aus, dass *aḡal* (der festgesetzte Zeitpunkt des Todes) von Gott in der Ewigkeit vorherbestimmt ist.<sup>54</sup> Der letzte Teil von Vers 71: 4 hat eine ähnliche Bedeutung: „Wahrlich, wenn die von Gott festgesetzte Frist abgelaufen ist, gibt es keinen Aufschub.“

Diese zwei Gruppen von Koranversen veranlassten, dass muslimische Gelehrte bezüglich der Frage des *aḡal* auch zwei verschiedene Auffassungen vertreten. Während die eine Richtung mit dem ersten Koranvers und dem ḥadīṭ – nämlich, dass *aḡal* verkürzt und verlängert werden

<sup>53</sup>Zu den beiden Begriffen *muḥkamāt* und *mutašābihāt* s. Punkte 3.2.1 und 3.2.1.1 dieser Arbeit.

<sup>54</sup>Sogar derjenige, der ermordet wird, hat seinen *aḡal* (den festgesetzten Zeitpunkt für seinen Tod) einigen muslimischen Gelehrten zufolge durch die Vorherbestimmung Gottes erreicht. Es bleibt diesbezüglich zu fragen, warum muss der Mörder trotzdem bestraft werden? Taftāzānī meint diesbezüglich, dass der Mörder die Strafe verdient, weil er die Tat begangen hat (vgl. Taftāzānī 2001: 3/232f.).

kann – übereinzustimmen scheint, vertritt die andere Richtung die Auffassung, dass der *ağal* weder verlängert noch verkürzt werden kann.<sup>55</sup>

Sowohl Ṭabarī als auch Rāzī schließen sich der ersten Meinung an. So versteht Ṭabarī den Versteil „Aufschub gewähren“ wie folgt: Gott wollte den Gegnern Noahs sagen, dass er sie nicht durch die Sintflut oder durch irgendeine andere Katastrophe zu Tode bringen wird, wenn sie sich bekehren, so dass sie überleben werden, bis die für sie auf der wohlbewahrten Tafel längst festgesetzte Frist endet.<sup>56</sup> Für seine Meinung zitiert Ṭabarī eine auf einen *isnād* gestützte und auf Muğāhid zurückgeführte Überlieferung.

Um seine Meinung zur Frage des *ağal* abzusichern, macht Rāzī eine innerkoranische Auslegung, indem er sich folgende Fragen stellt: „Wie kann Gott zu Beginn dieses Verses sagen: ‘Er wird euch Aufschub gewähren’ und dann zum Schluss desselben Verses sagt er: ‘Wenn die vom Gott festgesetzte Frist abgelaufen ist, gibt es keinen Aufschub?’ Gibt es hier einen Widerspruch?“<sup>57</sup> Rāzī antwortet darauf:

Gott hat es vorherbestimmt: Im Falle einer Bekehrung der Gegner Noahs wird er sie zum Alter von 1000 Jahren leben lassen. Wenn sie aber auf den Unglauben bestehen würden, dann würden sie im Alter von 900 Jahren sterben. So wollte Gott sagen, dass er ihnen für eine (auch von ihm) festgesetzte Frist (bis zum Alter von 1000 Jahren) Aufschub gewähren wird. Darauf teilte Gott mit, wenn das längere Alter vorbei ist, dann gibt es nur den Tod.<sup>58</sup>

Daran zeigt sich, dass sowohl Ṭabarī als auch Rāzī die Auffassung vertreten, der *ağal* (der festgesetzte Augenblick des Todes) sei längst festgesetzt. Gott habe trotzdem die Wahl, dies weiter gelten zu lassen oder den *ağal* entsprechend den Handlungen, die jeder einzelne Mensch begeht, zu verkürzen. Man spricht diesbezüglich auch von der Möglichkeit, dass *ağal* nicht nur auf einer Tafel (der wohlbewahrten Tafel; *lauḥ maḥfūz* oder *umm al-kitāb*) festgeschrieben ist, sondern auch auf den Tafeln, die bei den Engeln (*ṣuḥuf al-malā’ika*) bewahrt sind. Was auf diesen Tafeln stehen mag, kann von Gott getilgt werden, wenn das, was auf der wohlbewahrten Tafel feststeht, anders ist. Die Vertreter der Auffassung von zwei Tafeln mit verschiedenen Inhalten

<sup>55</sup>Zu der Auffassung der zweiten Gruppe s. Taftāzānī 2001: 3/232ff.

<sup>56</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/91.

<sup>57</sup>Rāzī 1861: 6/361.

<sup>58</sup>Ebd.

bekräftigen ihre Sicht durch 13: 39 „Gott löscht aus und läßt bestehen, was er will, und bei ihm ist der Ursprung aller Bücher.“<sup>59</sup>

Ṭabarī und Rāzī sind sich auch über die Bedeutung des letzten Versteils „wenn ihr es nur wüßtet!“ einig. Beide Interpreten stellen diesen Versteil in Zusammenhang mit seinem direkten Vorgänger: Wenn die Gegner Noahs mit Gewissheit daran geglaubt hätten, dass sie zu einer festgesetzten Stunde sterben würden, dann hätten sie sich vom Diesseits abgewandt und Gott gehorcht.<sup>60</sup>

Zu bemerken ist abschließend, dass sich Ibn ‘Arabī zu dem Versteil „und Er (Gott) wird euch Aufschub gewähren bis zu einer festgesetzten Frist. Wahrlich, wenn die von Gott festgesetzte Frist abgelaufen ist, gibt es keinen Aufschub, wenn ihr es nur wüßtet!“ gar nicht äußert.

#### **4.1.2.3 Zu 71: 10-12 „Herabsendung von Regen und Vermehrung von Vermögen und Kindern“**

Zu den Verheißungen, die Noah seinen Landsleuten im Falle ihrer Bekehrung ankündigte, gehört auch, wovon (71: 10-12) berichtet: „Bittet euren Herrn um Verzeihung. Er ist ja fürwahr der Allverzeihende. Er (Gott) wird reichlich (Regen) vom Himmel auf euch herabsenden, und er wird euch das Vermögen und die Kindern mehren und euch Gärten gewähren und Ströme für euch fließen lassen.“

Anders als Rāzī, der, wie im Folgenden erklärt wird, die vorliegenden Verse mit der Frage des *rizq* (des Lebensunterhaltes von Gott an seine Geschöpfe) in Zusammenhang stellt, interessiert sich Ṭabarī vielmehr für den Zusammenhang zwischen dem *rizq* und der Bitte des Menschen um Gottes Vergebung als Bedingung für das Erlangen des *rizq*. Mit anderen Worten liest Ṭabarī kontextuell, indem er den Zusammenhang zwischen dem Vers 10 einerseits und den Versen 11 und 12 andererseits sucht.

Ṭabarī meint, dass Gott den Landsleuten Noahs reichlichen Regen herabgesandt hätte, wenn sie sich bekehrt hätten.<sup>61</sup> Dieses Verständnis der vorliegenden Verse stützt Ṭabarī durch eine auf den Prophetengefährten und den zweiten Kalifen im Islam ‘Umar Ibn Al-Ḥaṭṭāb zurück-

---

<sup>59</sup>Taftāzānī 2001: 3/234.

<sup>60</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/92 und Rāzī 1861: 6/361.

<sup>61</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/93.

geführte Überlieferung, die Ṭabarī mit einem vollständigen *isnād* zitiert. Dieselbe Überlieferung zitiert auch Rāzī ohne jeglichen *isnād*.

Bekanntlich gehört zu den Riten der Muslimen das ṣalāt al-ʿistisqāʿ (das rituelle Gebet um Regen), das der Muslim verrichtet, wenn es an Wasser fehlt, damit Gott Regen herabsendet. Entsprechend der Überlieferung, die Ṭabarī hier zitiert, heißt es: Als die Muslime in Medina zur Zeit des Kalifats von Ibn Al-Ḥaṭṭāb dringend Wasser brauchten, verrichtete dieser kein *ṣalāt al-ʿistisqāʿ*. Er begnügte sich damit, die Worte des *istiḡfār* (der Gottesvergebung) auszusprechen. Auf die Frage, warum er den *ṣalāt al-ʿistisqāʿ* nicht verrichtete, antwortet Ibn Al-Ḥaṭṭāb mit der Rezitation der koranischen Stelle: „bittet euren Herrn um Verzeihung. Er ist ja fürwahr der All-verzeihende. Er (Gott) wird reichlich (Regen) vom Himmel auf euch herabsenden“ (71:10).<sup>62</sup>

Ṭabarī zitiert eine weitere durch einen *isnād* gestützte Überlieferung, die auf Qatāda zurückgeht. Qatāda berichtet:

Noah erkannte das heftige Begehren des diesseitigen Lebens in seinen Landsleuten. Deshalb rief er sie zum Gehorsam Gott gegenüber auf, denn dadurch wird ihnen die Erfüllung aller ihrer Wünsche garantiert, sowohl im Dies- als auch im Jenseits.<sup>63</sup>

Ebenfalls zitiert Rāzī in seinem Kommentar zu den vorliegenden Versen Muqātil b. Sulaymān (gest. 767 oder 775):

Nachdem Noahs Landsleute ihren Propheten immer wieder der Lüge bezichtigt hatten, enthielt Gott ihnen den Regen vor und machte ihre Frauen unfruchtbar für vierzig Jahre. Sie kamen zu Noah, um einen Ausweg zu finden. Er sagte ihnen: Bittet Gott um Vergebung für euren Unglauben, dann wird er euch die Tore seiner Gunst öffnen.<sup>64</sup>

In der Art eines Predigers führt Rāzī seinen Kommentar über die Äußerung Muqātils wie folgt weiter, indem er sich an den Leser wendet: „Sei sicher, dass der Gehorsam ein Grund dafür ist, dass sich die Tore der Gunst und des Unterhaltes öffnen. Diese Tatsache wird dadurch bestätigt, dass *kufr* (der Unglaube) immer wieder der Grund dafür war, dass zahlreiche Gemeinschaften zugrunde gingen.“<sup>65</sup>

Rāzī unterstützt seine Meinung innerkoranisch, indem er 19: 90 zitiert: „Beinahe möchten die Himmel darüber auseinander brechen und die Erde sich spalten und die Berge zertrümmert

<sup>62</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/93f. und Rāzī 1861: 6/362.

<sup>63</sup>Ṭabarī 1954: 29/94.

<sup>64</sup>Rāzī 1861: 6/361f.

<sup>65</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/362.

niederstürzen, dass sie dem Allerbarmer einen Sohn zuschreiben.<sup>66</sup> Rāzī schlussfolgert dann: „Da der Unglaube zur Zerstörung und Vernichtung der Gemeinschaften führt, ist folglich anzunehmen, dass der Glaube hingegen die Blüte der Gemeinschaften hervorbringt.“<sup>67</sup> Auch zur Bestätigung dieser Annahme zitiert Rāzī koranische Stellen wie 7: 96: „Und wenn die Bewohner der Städte nur geglaubt hätten und gottesfürchtig geworden wären, hätten wir sie gewiss mit Segen vom Himmel und von der Erde überhäuft“ und die koranische Stelle 65: 2-3: „[...] und dem, der Gott fürchtet, schafft er einen Ausweg. Und versorgt ihn, von wo er nicht damit rechnet [...]“.<sup>68</sup>

Diese Auffassung Rāzīs, dass der Unglaube zur Zerstörung und Vernichtung der Gemeinschaften und der Glaube zum Wohlstand führt, stimmt sie mit islamischen Prinzipien überein. Denn, wie Zirker bemerkt, erscheint das Böse als „Konsequenz aus dem Handeln der Menschen. Wenn sie angesichts des Unheils, das sie trifft, fragen: `Woher kommt das?` (3: 165), müssen sie sich deshalb sagen lassen: `Es kommt von euch selbst`. Der Tat-Folge-Zusammenhang verweist auf die menschliche Eigenverantwortung. Wo es um das Schlechte der Welt geht, sollten in dieser Sicht die Menschen in erster Linie an sich selbst denken.“<sup>69</sup>

Wenn man aber andere Stellen des Koran heranzieht, dann wird klar, dass der Kontext, den Rāzī bei seiner innerkoranischen Auslegung für 71: 10-12 herstellt, seine eigene Sicht wiedergibt und nicht unbedingt von anderen Stellen des Koran unterstützt werden kann.<sup>70</sup> Denn dieselbe Auffassung Rāzīs steht in Kontrast zu anderen koranischen Stellen. Auch der Koran meint, „daß Gott seine Gaben nicht immer in gleichem Maß freigebig austeilte; daß die Menschen Mangel erfahren – bis hin zur Angst um ihre Existenz. Die Gläubigen sollen dies als eine vorbeugende Maßnahme verstehen: `Gäbe Gott seinen Dienern den Unterhalt mit großzügiger Hand, so würden sie im Land Gewalttaten verüben. (42: 27). Auch wenn der Regen manchmal so lange ausbleibt, daß die Menschen ihre Hoffnung verlieren, soll dies nicht als Ungerechtigkeit und Willkür erscheinen. Gott entspricht damit vielmehr in heilsamer Pädagogik der menschlichen Anfälligkeit zum Bösen. In eine ähnliche Richtung weisen die Stellen, die von der Erprobung der

---

<sup>66</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/362.

<sup>67</sup>Ebd.

<sup>68</sup>Ebd.

<sup>69</sup>Zirker 1991: 416f.

<sup>70</sup>Die Frage des *rizq* wird in der sufiischen Tradition auch mit der Frage des *tawākkul* (Gottesvertrauen) in Verbindung gebracht, denn das *tawakul*-bildende Ausgangsdogma enthält die Aussage „niemand außer Gott gibt und verweigert“ (Reinert 1968: 35). Hier wird *rizq* nicht mit dem Glauben oder Unglauben des zu Unterhaltenden in Verbindung gestellt, sondern mit dem Tun und Lassen der Geschöpfe im allgemeinen. Hier steht „die Vorstellung von der Durchschlagskraft des göttlichen Willens und der Bestimmungsschranke. Oder anders ausgedrückt, die Überzeugung, daß der *rizq* seinen Bestimmungsort notgedrungen, d.h. unabhängig vom Tun und Lassen der Geschöpfe erreicht und zwar innerhalb der quantitativen und zeitlichen Grenze, die Gott seit langer Zeit dafür festgelegt hat“ (Reinert 1968: 35).

Menschen sprechen. `Wie prüfen euch mit Schlechtem und Gutem als einer Versuchung (21: 35).“<sup>71</sup>

Die Auffassung Rāzīs kommt ebenfalls mit koranischen Stellen in Konflikt, die besagen, dass auch den Ungläubigen *rizq* gewährt ist. Als Abraham Gott um den Lebenshalt für die Bewohner Mekkas bittet, fügt er einschränkend hinzu für wen, nämlich die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben. Die Antwort Gottes kam aber wie folgt: „Wer aber ungläubig ist, den werde ich ein wenig genießen lassen, dann werde ich ihn zur Strafe des Feuers zwingen [...] (2: 136).

Ibn ‘Arabī, der, wie bereits angeführt wurde, das arabische Verb *ḡafār* (verzeihen) mit der Frage des *tašbīh* und *tanzīh* (Verähnlichung und Unvergleichbarkeit Gottes) verbindet, versucht nun diese Verbindung durch sein eigenes Verständnis der Wörter *midrāra* (reichlicher Regen) (71: 11), *amāwala* (Vermögen) und *banīna* (Kinder) (71:12) zu bekräftigen. Nach Ibn ‘Arabī versprach Noah seinen Landesleuten, falls sie seinen Aufruf zu *tanzīh* annehmen, dass Gott ihnen ermöglichen würde, *tanzīh* und *tašbīh* zu vereinigen. Noah hat zwei Wege genannt, um diese Vereinigung möglich zu machen.<sup>72</sup>

Von dem ersten Weg, den Gott für die Ermöglichung der Vereinigung zwischen *tanzīh* und *tašbīh* vorlegt, wird nach dem Verständnis Ibn ‘Arabīs in 71: 11 berichtet: „Er (Gott) wird reichlich (Regen) vom Himmel auf euch herabsenden“. Für Ibn ‘Arabī bedeutet „reichlicher Regen“ die verstandesmäßigen Erkenntnisse über die göttlichen Eigenschaften und die logische Einsicht.<sup>73</sup> Um zu verstehen, was Ibn ‘Arabi mit dieser Auslegung bezweckt, soll das Verständnis Ibn ‘Arabīs als das eines Sufis für den Erwerb der Erkenntnis über Gott im Kontext seiner *‘ālam al-ḥayyāl* (Welt der Emagination) erläutert werden.

Nach Ibn ‘Arabī bekommt der Sufi diese Erkenntnis durch den *‘aql* (Verstand). Wie Abu Zaid bemerkt, ist der *‘aql* bei Ibn ‘Arabī nicht das Denkvermögen des Menschen, das ihn ermöglicht, die Erkenntnis der Sachen induktiv zu erwerben. *‘aql* bei Ibn ‘Arabī ist der Verstand, der seine Erkenntnis aus der Quelle der Allseele (*al-naḥs al-kullīyya*) entnimmt.<sup>74</sup> Auf diese Allseele,

<sup>71</sup>Zirker 1991: 416. Diesbezüglich verweist Zirker auf eine Stelle in der Bibel (12, 1.4), in der der Prophet Jeremias mit Gott spricht: „Warum haben die Frevler Erfolg? Weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?“ (Zirker 1991: 410).

<sup>72</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 1/ 71.

<sup>73</sup>Ebd.: 1/ 70; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 23.

<sup>74</sup>Vgl. Abu Zaid 1998: 164.

auch "Tafel" genannt, schreibt das Schreibrohr "der erste Intellekt" (al-ʿaql al-ʾwal) alles, was sein wird.<sup>75</sup> Die Allseele ist „die empfangende Dimension der geistigen Welt“<sup>76</sup> und stellt außerdem „eine Bewegung zur Natur“ dar.<sup>77</sup> Gott wird falls sie den *tanẓīh* annehmen, den Landsleuten Noahs ermöglichen, diese Bewegung zu spüren, indem er (Gott) ihnen reichlich Regen (verstandesmäßige Erkenntnisse) herabsendet. Regen gehört zu den Ereignissen der Natur.

Da die Erkenntnis Gottes mit der geistlichen Welt zusammenhängt, spielt das Herz dabei eine wichtige Rolle. Denn beim Erwerb der Erkenntnis Gottes durch *ʿaql* kann auf die Funktion des Herzens (*qalb*) nicht verzichtet werden.<sup>78</sup> Ibn ʿArabī sieht den Anteil des Herzens für das Erlangen von Gotteserkenntnis im Teil des Verses 71: 12 „und euch an Vermögen und Kindern mehrten“ erwähnt: Ibn ʿArabī versteht das hier vorkommende Wort *amwāl* (Vermögen) anders. Er zieht eine andere mit dem Verb „*māla*“ zusammenhängende mögliche Bedeutung heran; nämlich „sich zuwenden“. Damit ist gemeint, dass sich die Herzen der Landsleute Noahs infolge der verstandesmäßigen Erkenntnisse der Vereinigung zwischen dem *tašbīh* und *tanẓīh* zuwenden werden. Demzufolge versteht Ibn ʿArabī den Versteil wie folgt:

Und er (Gott) wird euch reich machen durch Vermögen“ (*māl*, von *māla* = sich zuwenden), d.h. durch das, was euch ihm zuwendet; und wenn ihr euch ihm zuwendet, dann seht ihr euer Bild in ihm. Wer von euch aber sich einbildet, dass er göttliche Essenz sieht, der kennt Gott nicht, wer von euch aber erkennt, dass er sich selbst sieht, der ist der Wissende.<sup>79</sup>

Meines Erachtens verbindet Ibn ʿArabī hier seine Vorstellung über den *tağallī* (die Enthüllung der göttlichen Eigenschaften in seinen Geschöpfen)<sup>80</sup> mit einem auf den Propheten Mohammed zurückgeführten ḥadīṡ, das besagt: „Wer sich selbst erkennt, der erkennt seinen Herrn.“ Dieses ḥadīṡ wurde von Ibn ʿArabī zum Beginn seiner Auslegung der Noahgeschichte in Sure 71 eingeführt.<sup>81</sup>

---

<sup>75</sup>Vgl. Giese 2002: 338.

<sup>76</sup>Ebd.

<sup>77</sup>Ebd.

<sup>78</sup>Vgl. Abu Zaid 1998: 164.

<sup>79</sup>Ibn ʿArabī 1980: 1/ 71; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 23.

<sup>80</sup>Zu dem Begriff *tağallī* (Enthüllung der göttlichen Eigenschaften in seinen Geschöpfen) s. Punkt 4.2.1.3.1 dieser Arbeit.

<sup>81</sup>Zurqānī bemerkt, dass dieses ḥadīṡ nicht auf Mohammed zurückgeht und ihm pseudepigraphisch zugeschrieben wurde (vgl. Zurqānī 1983: 247); zu dieser Meinung vgl. auch Suyuṡī 1992: 1/238f.



#### 4.1.3 Zu 71: 14-18 „Aufmerksammachung auf Gottes Geschöpfe“

Zur Auslegung des Verses (71: 14): „Gott hat euch doch in verschiedenen Entwicklungsstufen erschaffen“ ist zunächst zu bemerken, dass sowohl Ṭabarī als auch Rāzī sich einer Art „innerkoranischen“ Erläuterung bedienen.

So zitiert Ṭabarī sieben durch *isnād* gestützte Überlieferungen, die alle den vorliegenden Vers innerkoranisch erklären.<sup>82</sup> So wird das Wort *aṭwār*<sup>83</sup> (Entwicklungsstufen) anhand der Erklärung dieses Begriffs in anderen Suren des Koran interpretiert. Diese Entwicklungsstufen sind *turāb* (der Staub), *nuṭfa* (der Samentropfen), *‘alaqa* (der Embryo), *muḍġa* (der Fötus), das Fleisch und die Knochen und zuletzt „daraus ein anderes Geschöpf“ (22: 5).<sup>84</sup>

Rāzī bringt eine ähnliche Interpretation wie die Ṭabarīs. Er erwähnt dafür eine einzige Überlieferung ohne *isnād*.<sup>85</sup> Außerdem schlägt Rāzī für das Wort *aṭwār* (Entwicklungsstufen) ein Verständnis vor, das er auf einen Gelehrten namens Ibn Al-‘Itbārī zurückführt. Entsprechend dieser Überlieferung bedeutet *aṭwār* „Menschen mit unterschiedlichen Aussehen und Gestalten.“ Nach Rāzī deutet dieses Zeichen in der Schöpfung auf den einzigen Gott hin.<sup>86</sup>

Diese Interpretation Rāzīs ähnelt einigermaßen einer Phrase im babylonischen Talmud, die besagt: Gott schuf die Menschen nach dem Muster Adams. Dann machte er Adams Kinder zu verschiedenen Gestalten und mit verschiedenen Aussehen (אין פרצופיהם של בני אדם דומים זה לזה). Durch eine solche Unterschiedlichkeit kann das Leben besser organisiert werden. Anderenfalls (d.h. wenn die Menschen identisch aussähen), könnte der Mann seine Frau von den anderen Frauen nicht unterscheiden und umgekehrt. Auch Eigentumsrechte könnten durcheinander geraten.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/ 96 u. Rāzī 1861: 6/363.

<sup>83</sup>Zu bemerken ist hier, dass der Koranvers (71: 14) der einzige Vers ist, in dem das Wort *aṭwār* in der Pluralform vorkommt.

<sup>84</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/ 96.

<sup>85</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/363.

<sup>86</sup>Ebd..

<sup>87</sup>Vgl. bSanh 38a. Auch in Bezug auf die Begründung der Unterschiedlichkeit der Menschen ist auf die Auffassung von Ṭa‘ālibī zu verweisen. „An Unterschiedlichkeiten wird die Barmherzigkeit Gottes offenbar: „Als Gott Adam erschuf und ihm seine Nachkommen zeigt, befand sich unter ihnen der Gesunde und der Kranke, der Schöne und der Hässliche, der Schwarze und der Weiße. Da sagte er (Adam): ‘Herr, warum hast du sie nicht gleich gemacht?’ Das sagte Gott: ‘Ich liebe es, dass man mir dankt’“ (vgl. Ṭa‘ālibī 2000: 26, auch nach Schöck 1993: 67f.).

Als Mittel bei seinem Aufruf für Gott machte Noah seine Landsleute auf die Geschöpfe Gottes aufmerksam, damit sie zum Nachdenken über die große Macht Gottes und dann zu seinem Dienst bewegt werden. So legt der Koranvers (71: 15) Noah das Folgende in den Mund: „Seht ihr denn nicht, wie Gott sieben Himmel erschaffen hat, die *ṭibāqa* sind; d.h. einen auf dem anderen.“<sup>88</sup>

Das Problem, das bei der Erklärung dieses Verses bei Ṭabarī und Rāzī ausgelöst wird, besteht in der Bedeutung des Wortes *ṭibāqā*. Ṭabarī gibt dafür eine bloße lexikalische Erläuterung. So bedeutet das Wort *ṭibāqā* für ihn entweder *fawq ba‘ḍ* (übereinander) oder übereinstimmend.<sup>89</sup>

Bevor Rāzī sich mit der Bedeutung des Wortes *ṭibāqa* auseinandersetzt, zeigt er erneut sein ausgeprägtes Interesse an der Erforschung von *al-munāsabah bayna al-‘ayyāt* (den kontextuellen Zusammenhang zwischen den Koranversen). In Bezug auf den Zusammenhang zwischen dem hier zu diskutierenden Vers und seinem vorangestellten „Gott hat euch doch in verschiedenen Entwicklungsstufen erschaffen“ meint Rāzī:

Wisse! Wenn Gott [im Koran] auf seine Zeichen in der Welt verweist, dann macht er dies auf zwei Weisen: Entweder beginnt er mit dem Verweis auf den Menschen selbst und folglich auf seine Außenwelt, wie es der Fall in der vorliegenden koranischen Stelle ist, oder umgekehrt. Das heißt: Gott beginnt mit dem Verweis auf die Außenwelt und folglich auf den Menschen selbst. In der vorliegenden Koranstelle beginnt Gott mit dem Verweis auf den Menschen selbst, weil der Mensch sich selbst näher steht; sein Kennen seiner selbst ist besser als sein Kennen seiner Außenwelt.<sup>90</sup>

Neben dieser von Rāzī hergestellten innerkoranischen Auslegung sucht er hier auch eine Funktion der in zahlreichen koranischen Stellen vorkommenden Hinweisung auf die Geschöpfe Gottes hervorzuheben: Durch sie soll der Mensch der Gottesmacht als Schöpfer gedenken.

Für Rāzī bedeutet das Wort *ṭibāqa* im vorliegenden Vers (71: 15) ‚dicht aufeinander‘.<sup>91</sup> Darunter versteht er, dass es keine Freiräume zwischen dem einen und dem anderen Himmel gibt. Der Koran erwähnt aber an anderen Stellen, dass sich die Engel in den Himmeln aufhalten. So können 71: 15 und die Verse, die von dem Aufenthalt der Engel in den Himmeln berichten, als *mutašābihāt* gelten. Um diesen Widerspruch aufzulösen, fragt sich Rāzī: Wie kann man sich

<sup>88</sup>Die Koranübersetzung vom Bavaria- Verlag benutzt die Präposition „über“ (einen über dem anderen), obwohl das Wort „ṭibāqa“, wie es auch Rāzī bemerkt, die Bedeutung von „dicht aufeinander“ hat.

<sup>89</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/96.

<sup>90</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/363 Solche Verweise Gottes auf seine Zeichen standen auch im Mittelpunkt des Interesses einiger Orientalisten. Sie versuchten dadurch, einen historischen und systematischen Aspekt der islamischen Religionsbildung zu erforschen. (Zu dieser Frage s. Müller 1988: 340).

<sup>91</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/ .363

einen solchen Aufenthalt vorstellen, wenn die Himmel dicht aufeinander sind? <sup>92</sup> Als Antwort auf diese Frage meint Rāzī: Die Engel bedürften aufgrund ihrer seelischen (nicht materiellen) Natur keine Freiräume.<sup>93</sup> Hiermit deutet Rāzī auf einen (nach Gardet) allgemein anerkannten ḥadīth, der berichtet, dass die Engel aus Licht *nūr* erschaffen worden seien.<sup>94</sup> Das steht, wie Gardet weiter anmerkt, mit dem Begriff *nūḥ* (Hauch), also feinem Stoff in Einklang.<sup>95</sup>

Eine andere Auflösung für diesen Widerspruch schlägt Rāzī vor, indem er auf eine zweite lexikalische Bedeutung des Wortes *ṭibāqa* hinweist: Es kann die Bedeutung von *mūtawāzī* (parallel) und nicht die Bedeutung von *mutamās* (in Berührung sein) haben. <sup>96</sup>

Bekanntlich kommen im Koran zahlreiche Stellen vor, die die Namen der Planeten erwähnen. Diese Stellen waren – und sind noch bis in die Gegenwart – der Grund dafür, dass sich einige Muslime einschließlich Koraninterpreten und Wissenschaftlern mit dem Fachgebiet „Astronomie“ befassen. Diese Beschäftigung gewann mehr Interesse, wie Sezgin anmerkt, im Anschluß an die Übersetzung des Siddhanta von Brahmagutta, die bereits um die Mitte des 8. Jahrhunderts beginnt.<sup>97</sup> So weckt der Vers (71: 16) „[Gott hat] den Mond in ihnen (d.h. in den Himmeln) zu einem Licht und die Sonne zu einer Leuchte gemacht“ sowohl bei Rāzī als auch bei Ṭabarī das Interesse an astronomischen und kosmischen Fragen.

Im vorliegenden Koranvers kommt das Präpositionaladverb *fi-hinna* (in ihnen; d.h. in den Himmeln) nur einmal vor. Aufgrund dessen bezieht sich dieses Präpositionaladverb nur auf das Wort *qamar* (den Mond). Das bedeutet, dass nur das Licht des Mondes in den Himmel strahlt. Für Ṭabarī hingegen bezieht sich das Präpositionaladverb *fi-hinna* implizit aber auch auf das Wort *šams* (die Sonne).<sup>98</sup> Um sein Festhalten an den *uṣūl al-tafsīr* (Grundregeln der Koraninterpretation) zu beweisen, belegt Ṭabarī seine Meinung auch hier durch zwei mit *isnād* gestützte und auf den Prophetengefährten ‘Amr Ibn al-‘Aṣ zurückgeführte Überlieferungen. Entsprechend einer dieser Überlieferungen schicken der Mond und die Sonne ihre Lichter nicht nur zur Erde,

---

<sup>92</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/ .363

<sup>93</sup>Ebd..

<sup>94</sup>Vgl. Gardet 1968: 76.

<sup>95</sup>Ebd..

<sup>96</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/ .363

<sup>97</sup>Vgl. Sezgin 1978: VI/ 8. Ausführlich zu dem Interesse von altarabischen Wissenschaftlern für die Fragen der Astronomie s. Sezgin 1978: Band VI und Bürgel 1991: 207ff.

<sup>98</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/96.

sondern auch in die Himmel. Die zweite Überlieferung besagt, dass sich das Gesicht des Mondes und der Sonne gegen die Himmel richtet, während ihr Nacken auf die Erde blickt.<sup>99</sup>

Nach einer weiteren, auf Al-Ḍaḥāk zurückgehenden Überlieferung, die Ṭabarī zitiert, bedeutet der Versteil „den Mond in ihnen (d.h. in den Himmeln) zu einem Licht [...] gemacht hat“, dass Gott den Mond und die sieben Himmel am selben Tag erschaffen hat.<sup>100</sup>

Abschließend zu seiner Interpretation dieses Verses meint Ṭabarī, dass der Vers auch metaphorisch gedeutet werden kann. Dementsprechend bedeutet der Vers, dass das Licht des Mondes nur in der Sphäre des ersten, untersten Himmels strahlt. Ṭabarī führt zur Stützung dieser von ihm angenommenen metaphorischen Bedeutung analoge Beispiele aus dem arabischen Sprachgebrauch an. Dazu gehört das folgende Beispiel:

Wenn man sagt `Ich habe Bani Tamīm (sc. einen altarabischen Stamm) besucht`, dann bedeutet dies, dass man nur einige Mitglieder (dieses Stammes) besucht hat.<sup>101</sup>

Durch diese Analogie mit anderen Beispielen aus dem arabischen Sprachgebrauch begründet Ṭabarī wiederum sein Festhalten an den *uṣūl al-tafsīr*.

Dieselbe Frage, warum Gott sagt, dass er den Mond „in ihnen“ zu einem Licht gemacht hat, obwohl sich der Mond nach damaliger Vorstellung nur in unserem ersten Himmel befindet, beschäftigt auch Rāzī. Ähnlich wie Ṭabarī zeigt auch Rāzī hier sein Festhalten am arabischen Sprachgebrauch als einer Auslegungsregel. Er stimmt mit Ṭabarī überein, dass das Präpositionaladverb *fihinna* (in ihnen; in den Himmeln) nur metaphorisch gemeint ist:

„Wenn einer sagt: `Der Sultan ist im Irak`, dann meint dieser überhaupt nicht, dass sich der Sultan in jedem Teilchen des Iraks befindet.“<sup>102</sup>

Eine weitere mit der Astronomie zusammenhängende Frage, die im Gegensatz zu Rāzī bei Ṭabarī auf kein Interesse stößt, ist: Warum vergleicht Gott das Licht der Sonne mit dem Licht einer Leuchte, obwohl das Licht, das aus einer Leuchte austritt, veränderlich ist; das Licht der Sonne hingegen stabil? Rāzī meint dazu:

---

<sup>99</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/96f.

<sup>100</sup>Ebd.: 97.

<sup>101</sup>Ṭabarī 1954: 29/97.

<sup>102</sup>Rāzī 1861: 6/ 363.

Man könnte diesbezüglich irrtümlicherweise der Meinung sein, dass der Vergleich des Mondes mit einer Leuchte geeigneter sei als der Vergleich zwischen der Sonne und einer Leuchte, denn das Licht des Mondes verändert sich im Laufe jedes Monats.<sup>103</sup>

Als Antwort auf diese Frage deutet Rāzī den im vorliegenden Vers geführten Vergleich um:

Die Nacht ist der Schatten der Erde. Die Sonne kommt, um diesen Schatten zu beseitigen. Aufgrund dessen kann das Licht der Sonne mit dem Licht einer Leuchte verglichen werden. Dieser Vergleich ist deswegen auch geschickt, weil aus einer Leuchte nicht nur Licht austritt, sondern auch Wärme. Genauso ist es auch mit dem Licht der Sonne.<sup>104</sup>

Die beiden Verse 71: 17, 18 legen Noah folgendes in den Mund: „Und Gott ließ euch ähnlich der Pflanze aus der Erde heranwachsen. Dann wird er euch in sie zurückkehren lassen und euch schließlich aus ihr hervorbringen.“

Während Ṭabarī sich nur mit den lexikalischen Bedeutungen der in diesen beiden Versen vorkommenden Wörter befasst und dabei nichts Besonderes feststellt,<sup>105</sup> stellt sich Rāzī folgende Frage: Wieso sagt Noah, dass seine Landsleute aus der Erde herangewachsen sind, obwohl nur Adam aus der Erde geschaffen wurde?

Als Antwort auf diese Frage legt Rāzī zwei Möglichkeiten dar. a) Da Adam der Vater aller Menschen ist und da er aus Erde geschaffen wurde, kann dies metaphorisch so gesehen werden, als ob alle Menschen aus der Erde geschaffen worden wären. Als Untermauerung dieser Möglichkeit greift Rāzī zur innerkoranischen Auslegung und zitiert den folgenden Koranvers „Wahrlich, ist Jesus vor Gott gleich Adam. Er erschuf ihn aus Staub. Dann sprach er zu ihm: `sei`, dann war er“ (3: 59). b) Gott schuf alle aus der Erde. Denn alle Geschöpfe stammen aus dem Fötus, der sich aufgrund der Ernährung herausbildet. Die Geschöpfe ernähren sich von dem, was aus der Erde herauswächst.<sup>106</sup>

Zu bemerken ist hier, dass sich Ibn ‘Arabī zu den Versen der Hinweisung auf die Gottes Schöpfung in Sure 71 in seinem Buch *fuṣūṣ al-ḥikam* gar nicht äußert.

---

<sup>103</sup>Ebd.

<sup>104</sup>Ebd.

<sup>105</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/97.

<sup>106</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/ 363

## 4.2 Haltung der Landsleute Noahs gegenüber seinem Aufruf

Über die Haltung der Gegner Noahs gegenüber seinem Aufruf wird sowohl in Sure 71 (21-24) als auch in Sure 11 (27-35) berichtet. Im Folgenden wird zuerst mit der Auseinandersetzung der ausgewählten Koraninterpreten mit Versen der Sure 71 begonnen. Darauf folgt die Verknüpfung ihrer Äußerungen mit Versen der Sure 11.

### 4.2.1 Zu 71: 6, 21-24

In Sure 71 (6, 21-24) berichtet Noah Gott von der Haltung seiner Gegner: „Doch mein Aufruf hat sie nur darin bestärkt, zu fliehen. (71: 6) Sie haben sich gegen mich aufgelehnt und sind jenem gefolgt, dessen Vermögen und Kinder ihm nur noch mehr Verderben brachten. Und sie haben einen gewaltigen Plan geschmiedet. Und sie haben gesagt: `Verlasst nie eure Götter und verlasst weder waddan noch suwā'an, yağūṭa, ya'ūqa noch Nasra.` Sie haben bereits viele irregeführt (71: 21-24).“

#### 4.2.1.1 Zu 71: 6

In 71: 6 spricht Noah zu Gott: „Doch mein Aufruf hat ihre Flucht (von dem Aufruf) verstärkt.“ Wie aus dem Vers zu verstehen ist, hat der Aufruf Noahs dazu beigetragen, dass die Neigung bei seinen Gegnern, vor diesem Aufruf zu fliehen, verstärkt wurde. Die Frage, warum der Aufruf Noahs die Ablehnung bei seinen Landsleuten noch verstärkte, löste Diskussionen über die umstrittenen Themen von *qaḍā'* und *qadar* (des Schicksals und der Vorherbestimmung) und folglich über die Frage der Wahlfreiheit des Menschen gegenüber dem göttlichen Willen aus. War es von Gott vorherbestimmt, dass Noahs Landsleute den Aufruf ablehnen?

Wie Van Ess anmerkt, findet die Fragestellung von *qaḍā'* und *qadar* ihren Ursprung in dem ḥadīṭ, in dem das Streitgespräch zwischen Adam und Moses dargestellt wird.<sup>107</sup> Dieses ḥadīṭ beschreibt eine eschatologische Szene. Moses klagt Adam wegen seiner Sünde an. Adam verteidigt sich mit dem Hinweis auf die Prädestination seiner Sünde und besiegt Moses mit diesem Argument im Disput.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup>Vgl. Van Ess 1975: 161ff.

<sup>108</sup>Vgl. Buḥārī, Saḥīḥ, al-'anbiyyā' 31, 3 nach Schöck 1993: 89.

Dagegen gibt es im Koran selbst Verse, die den Willen und die volle Verantwortung des Individuums gegenüber den von ihm begangenen Taten betonen. Beispiele dafür sind folgende: „wer Gutes tut, tut es für seine eigene Seele, und wer Unrecht begeht, der tut es gegen sie. Dann werdet ihr zu eurem Herrn zurückgebracht“ (45: 15) oder: „Wer Gutes im Gewicht eines Stäubchens getan hat, wird es sehen. Und wer Schlechtes im Gewicht eines Stäubchens getan hat, wird es sehen“ (99: 7,8). Es gibt aber auch Verse, die das Gegenteil andeuten: „Doch ihr werdet nicht wollen, außer wenn Allah will [...]“ (76: 30) oder „und wenn wir eine Stadt vernichten wollen, befahlen wir denjenigen, die in ihr üppig leben (zu freveln), und dann freveln sie in ihr [...]“ (17: 16).

Obwohl sich Ṭabarī an anderen Stellen seiner Koraninterpretation, wie bei seiner Auslegung für 8: 24 „Gott tritt zwischen den Menschen und sein Herz“, zu der Frage *qaḍāʾ* und *qadar* äußert, löst die vorliegende Stelle der koranischen Noahgeschichte bei ihm kein Interesse an dieser Thematik aus. Bei seiner Interpretation für 8: 24 betrachtet Ṭabarī die Taten der Menschen nicht als unfreie Produkte der Vorherbestimmung (Gottes), sondern so, „dass man unter Gottesleitung den gnädigen Beistand (*luṭf*, *taufīq*)<sup>109</sup> zu der durch den Menschen selbst frei gewollten guten Tat, unter Irreführung die Entziehung dieses Beistandes (*ḥuzlān*) zu verstehen habe.“<sup>110</sup>

Rāzī hingegen nützt bei seiner Interpretation für „doch mein Aufruf hat ihre Flucht (von dem Aufruf) verstärkt“ die Gelegenheit, um die aschʿaritische Lehre hinsichtlich der Frage von *qaḍāʾ* und *qadar* kundzugeben.

In Bezug auf diese Frage ist zunächst die aschʿaritische Auffassung zu den *afʿāl al-ʾinsān* (die Handlungen des Menschen) zu veranschaulichen. Diesbezüglich meinen die Aschʿariten, dass der Mensch die Fähigkeit und den Willen hat, zu handeln. Diese Fähigkeit und dieser Wille sind aber nicht vom Handelnden, sondern von Gott geschaffen. Aufgrund dessen vertreten die Aschʿariten die Auffassung, dass der Mensch in Bezug auf seine Handlungen frei ist, in Bezug auf seine Wahl aber unfrei. Mit anderen Worten: Der Mensch hat *ʾirādah ḡuzʾiyyah* (teilweisen

<sup>109</sup>Der Begriff *luṭf* (Gnadenleitung) stammt in Anlehnung an eine Bemerkung Goldzihers (1970: 150) von den Sunniten und wurde dann von den Muʿtaziliten herausgearbeitet und dogmatisch verwendet.

<sup>110</sup>Goldziher 1970: 94. Diesbezüglich meint Goldziher, dass von christlicher Seite in mündlichen Auseinandersetzungen mit Muslimen sicher über ihren starren Kadarglauben disputiert wurde (vgl. Goldziher 1970: 150). Nach Goldziher ist zum Beispiel, was man vom *luṭf* lehrte, eng verwandt mit der *σὺμπνευσις θείας δυνάμεως*, „die eine mitwirkende Kraft der freien προαίρεσις sei“ (Goldziher 1970: 150).

Willen), der für Gott erschaffen ist und gegenüber Gottes Willen nichts wirkt. Diesen Willen Gottes nennen die Asch‘arīten *irādah kulliyyah* (den absoluten Willen).<sup>111</sup>

So ist Gott bei den Asch‘arīten der Schöpfer der vermittelten Ursachen für die guten und schlechten Taten der Menschen.<sup>112</sup> Man kann diese Taten erwerben. Die Funktion der *irādah ġuz‘iyyah* (des teilweisen Willens) ist nur *kasb* oder *iktisāb*, der Erwerb oder die Aneignung der von Gott geschaffenen vermittelnden Ursachen.<sup>113</sup> Als Fähigkeit ist sogar der Erwerb selbst von Gott geschaffen, denn Gott machte den Menschen dazu fähig, die von Gott ins Werk gesetzte Handlung zu erwerben.<sup>114</sup> Ausgehend von dieser Auffassung der Asch‘arīten sind sowohl die guten als auch die bösen Taten des Menschen von Gott erschaffen.

Dementsprechend sprechen die Asch‘arīten „der Schöpfung jegliche Seinsmächtigkeit und jegliche Kontinuität des Seins“<sup>115</sup> ab und erklären sie „zu einer unorganischen Anhäufung von endlich vielen Materieteilchen, deren von Zeitatom zu Zeitatom jeweils neu von Gott festgelegte Konfiguration von nichts anderem als seinem souveränen Willen abhängig war.“<sup>116</sup>

So verwandelt sich bei den Asch‘arīten „das von Gott gestiftete Gesetz, dem zu gehorchen jeder Muslim aufgefördert ist, in ein bloßes Wegemal, dem die folgen, die Gott hierzu erwählt; ein Wegemal mithin, das in keinerlei Bezug zu den im Menschen selbst angelegten Möglichkeiten des Handelns steht, eben weil es solche per definitionem nicht gibt.“<sup>117</sup>

Im Gegensatz zu der Methode der Asch‘arīten bei ihrer Auseinandersetzung mit theologischen Fragen zwischen unterschiedlichen Vorstellungen zu vereinbaren und sie ohne offenen Widerspruch nebeneinander zu denken,<sup>118</sup> scheint, dass sie bezüglich der Frage *qaḍā’* und *qadr* eine extreme Haltung vertreten. Daher hat der mu‘tazilitische Koraninterpret Zamaḥṣarī Recht, wenn er in seinem *kaššāf* die Asch‘arīten als Prädeterministen (*muğbira*) bezeichnet.<sup>119</sup>

---

<sup>111</sup>Vgl. dazu Ṣabrī 1352 nach Hiğra (1933 n.Chr.), 62ff.

<sup>112</sup>Vgl. Khury 1981: 151.

<sup>113</sup>Vgl. Ṣalībāh 1989: 515.

<sup>114</sup>Vgl. Ṣahrastānī (ohne Datum): 1/111 und auch Nagel 1994: 301. Der sunnitische Ibn Taymiyya (1981: 8/329) zählt die Frage des *kasb* (des Erwerbes) zu den unklaren Fragen.

<sup>115</sup>Nagel 1991: 210.

<sup>116</sup>Ebd.

<sup>117</sup>Ebd: 210f.

<sup>118</sup>Ebd: 211.

<sup>119</sup>Vgl. Zamaḥṣarī 1966 zu 4, 152 nach Goldziher 1912: 220.



Rāzī schließt sich bei seinem Kommentar für „doch mein Aufruf hat ihre Flucht (von dem Aufruf) verstärkt“ (71:6) diesen Argumenten der Asch‘arīten an. Auch für ihn hat alles Handeln „allein im von Gott gewirkten Innewohnen bestimmter Akzidenzien in einzelnen Substanzpartikeln seinen Grund.“<sup>120</sup> So meint Rāzī:

Dieser Vers gehört zu den Versen, die darauf verweisen, dass alle Vorkommnisse durch das Schicksal und die Vorherbestimmung Gottes passieren. Es kann z.B. passieren, dass zwei Menschen denselben Aufruf von demselben Propheten in derselben Situation verschieden rezipieren: Während der Aufruf für den einen die Neigung zum rechten Weg bewirkt, vermehrt er beim andern die Arroganz und die Aufsässigkeit. Niemand kann nun behaupten, dass die Neigung zum rechten Weg bei einer der beiden Personen oder die Arroganz und Aufsässigkeit bei der anderen Person aufgrund der freien Wahl des Annehmenden oder des Ablehnenden erfolgten. Wenn man das behauptet, dann will man die Wahrheit willkürlich ignorieren. Derjenige, der in seinem Herzen Neigung gegen den Aufruf empfindet, hat das Gefühl, als ob er zu dieser Neigung gezwungen ist. Auch derjenige, der den Aufruf annimmt, empfindet, als ob er die Neigung hat, ihn anzunehmen. Die Reaktion der beiden Parteien erfolgt entsprechend den in ihren Herzen empfundenen Neigungen.<sup>121</sup>

Diese Auffassung Rāzīs unterstützt die These von einer allgemein menschlichen Disposition zur Sünde. Diese Vorstellung solch einer Disposition zur Sünde ist nach Van Ess in dem bereits angeführten *hadīṭ* des Streitgespräches zwischen Adam und Mose schon impliziert. Da Adam der Stammvater aller Menschen ist und daher als ihr Prototyp zu betrachten ist, wird in seine Sünde mit einer allgemein menschlichen Disposition zur Sünde verknüpft.<sup>122</sup>

Diese Meinung Rāzīs widerspricht einer bei Muslimen etablierten Vorstellung; nämlich der *fiṭra*. Entsprechend der gängigen Vorstellung von *fiṭra* ist „der natürliche Zustand des Menschen sündlos und monotheistisch; erst nachgeburtlich – etwa durch die Einflußnahme seiner [...[sc. nicht monotheistischen]...] Eltern- wird der Mensch zum "sündigen" Polytheisten“<sup>123</sup>

Auf die Frage, ob die Asch‘arīten, darunter Rāzī, von der christlichen Lehre der Erbsünde beeinflusst sind, gibt Schöck die folgende Antwort: „Der Kern der Erbsündenlehre wurde freilich nicht übernommen; hier wird eine allgemeine Disposition zur Sünde begründet, nicht aber die Vererbung eines Mangels.“<sup>124</sup>

---

<sup>120</sup>Nagel 1991: 217.

<sup>121</sup>Rāzī 1861: 6/361.

<sup>122</sup>Vgl. nach Schöck 1993: 92.

<sup>123</sup>Ebd.: Anm.525/92.

<sup>124</sup>Ebd.: 92f.

Abschließend zur Frage von *qaḍā'* und *qadar* bei den Asch'arīten sei darauf verwiesen, dass sich die Asch'arīten trotz der krassen Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen und den Mu'tazilīten in Bezug auf diese Frage der von den Mu'tazilīten eingeführten aristotelischen Logik und des aristotelischen Begriffes der *prima causa*, des ersten und einzigen Verursachers, bedienten.<sup>125</sup>

Ibn 'Arabī verknüpft den Inhalt des Versteils „doch mein Aufruf hat ihre Flucht (vor dem Aufruf) verstärkt“ wiederum mit seiner Vorstellung des *tašbīh* und *tanzīh* (Verähnlichung und Vergleichbarkeit Gottes) und des *al-insān al-kāmil* (des vollkommenen Menschen). Hier vergleicht er nicht mehr zwischen Noah und Mohammed, sondern zwischen Noahs Landsleuten und den Muslimen (genauer gesagt den Sufis), die wiederum nach Ibn 'Arabī den vollkommenen Menschen repräsentieren.

Noah ruft nach Ibn 'Arabi, wie bereits angeführt wurde, seine Landsleute zum absoluten *tanzīh* Gottes auf. Die Aufgerufenen empfinden seinen Aufruf als Aufruf zu einem unvorstellbaren Abstraktum, das mit ihnen nichts Gemeinsames hat, so dass sich der, zu dem aufgerufen wird, nicht erkennen lässt.<sup>126</sup> Aufgrund dessen hätte Noah bei seinem Aufruf *tanzīh* und *tašbīh* vereinigen sollen, um mit seinen Landsleuten zu kommunizieren.

Ibn 'Arabī schlussfolgert daraus, dass die Menschheit in Bezug auf die Frage des *tanzīh* und *tašbīh* in Wissende und Unwissende zerfällt.<sup>127</sup> Unter Menschheit versteht Ibn 'Arabī die Menschen aller Zeiten. Die Kategorie der Unwissenden umfasst die Gruppe, die glaubt, dass die Geschöpfe Gott ähneln. Die Wissenden ihrerseits konnten die göttliche Essenz in sich selbst erkennen, indem sie die Vergleichbarkeit Gottes weder leugneten noch anerkannten. Mit anderen Worten: Sie konnten *tanzīh* und *tašbīh* vereinigen. Diese Wissenden sind nach Ibn 'Arabī repräsentiert durch die Gottesgesandten, Propheten und durch die sufischen Eingeweihten.

#### 4.2.1.2 Zu 71: 21-22

Die Verse 71: 21-23 legen Noah folgendes in den Mund: „Sie (Noahs Landsleute) haben sich gegen mich aufgelehnt und sind jenem gefolgt, dessen Vermögen und Kinder (waladuhū)

---

<sup>125</sup>Vgl. Bürgel 1991: 108.

<sup>126</sup>Vgl. Ibn 'Arabī 1980: 2/37.

<sup>127</sup>Ebd.: 1/71.

ihm nur noch mehr Verderben brachten. Und sie haben einen gewaltigen (kubbāra) Plan geschmiedet.“

Außer seinem Interesse an der Erklärung der lexikalischer Bedeutungen in den vorliegenden Versen vorkommenden Wörter verweist Ṭabarī darauf, dass es für das Wort *waladuhū* (dessen Kind oder dessen Kinder) drei unterschiedliche Lesarten gibt, die sich nach Ṭabarī nur lautlich voneinander unterscheiden. Die Rezipitoren von Medina sagen *waladuhū*, die von Kūfa *wulduhū*. Die Lesart von Abu ‘Amr lautet aber *wuluduhū*. Ṭabarī verweist dabei auch darauf, wie die genannten Rezipitoren dasselbe Wort ansonsten in dem ganzen Koran lesen.<sup>128</sup>

Bei seiner Interpretation der Passage „und sie haben einen gewaltigen (kubbāra) Plan geschmiedet“ interessiert sich Ṭabarī für die etymologische und lexikalische Bedeutung des Wortes *kubbāra* (gewaltig). *kubbāra* stammt von der Wurzel *kabīr* (groß). Die Wortbildung mit der Form *fu‘āl*, wie es bei dem Wort *kubbāra* der Fall ist, soll die Emphase zum Ausdruck bringen. Als Beleg für seine Meinung zitiert Ṭabarī den arabischen Grammatiker Abu Zaid.<sup>129</sup>

Anders als Ṭabarī erwähnt Rāzī ohne Angabe des Rezipitators nur eine andere Lesart für das Wort *waladuhū*, nämlich *wuluduhū*. Rāzī meint dabei, dass *wuluduhū* die Pluralform von *waladuhu* sein kann.<sup>130</sup>

Wie so häufig versucht Rāzī auch hier *al-munāsabah bayna al-‘ayyāt* (den kontextuellen Zusammenhang) zwischen dem Versteil „Sie (Noahs Landsleute) haben sich gegen mich aufgelehnt“ (71: 21) und der Aussage Noahs in Vers (71: 3): „Ihr sollt [...] mir gehorchen“ zu veranschaulichen. Nach Rāzī wollte Noah zu seinem Gott sagen: ‘Obwohl ich zu meinen Landsleuten sagte, sie sollen mir gehorchen, haben sie sich gegen mich aufgelehnt.’<sup>131</sup>

Auch bei seiner Interpretation des im selben Vers Folgenden „und [sie] sind jenem gefolgt, dessen Vermögen und Kinder ihm nur noch mehr Verderben brachten“ sucht Rāzī nach *al-munāsabah bayna al-‘ayyāt*. Während sich Noahs Landsleute gegen ihn auflehnten, haben sie ihren Häuptern Folge geleistet.<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/98.

<sup>129</sup>Ebd..

<sup>130</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/364.

<sup>131</sup>Ebd..

<sup>132</sup>Ebd..

Am interessantesten bei dieser Interpretation Rāzīs ist, dass die Frage des *rizq* (des Lebensunterhaltes der Geschöpfe durch Gott) erneut berührt wird. Kann das, was die Gegner Noahs an Vermögen und Kindern teilhaben, als *rizq* bezeichnet werden? Auf diese Frage antwortet Rāzī mit einem klaren Nein. Nach Rāzī können Vermögen und Kinder als *rizq* bezeichnet werden, nur wenn sie zu einem besseren Leben im Jenseits führen. Das Vermögen und die Kinder vermehrten den Gegnern Noahs nur den Schaden (*ḥasāra*) im Jenseits.<sup>133</sup>

Auf solche Auffassungen über den Begriff *rizq* kann man auch bei modernen Koraninterpreten stoßen. Der in Ägypten 1966 hingerichtete Koraninterpret Sayyid Quṭb stimmte mit der obigen Auffassung Rāzīs überein. Im Zusammenhang seiner Interpretation für Sure 71 führt Quṭb aktuelle Beispiele der modernen Zeit an, um seine Auffassung über die Frage des *rizq* zu untermauern: Wie kann man behaupten, dass der Unglaube die Vernichtung der Gemeinschaften verursacht, wobei wir in manchen Zeiten auf viele Gemeinschaften stoßen, die gar nicht gottesfürchtig sind und nicht entsprechend der *ṣarīʿa* (dem göttlichen Gesetz) leben und trotzdem den Luxus genießen? Beispiel dafür sind zwei große Gemeinschaften, die als die Supermächte in der modernen Zeit zu betrachten sind; eine ist kapitalistisch und die andere ist kommunistisch (Quṭb deutet hier auf die westliche Welt und die ehemalige Sowjetunion hin). In der ersten Gemeinschaft erreicht die Dekadenz eine tierische Stufe, wobei die Weltanschauung in die niedrigste Stufe verfällt und sich nur am Wert des Dollars orientiert. In der zweiten Gemeinschaft wird der Wert des Menschen dem niedrigsten Grad der Sklaverei angeglichen, indem die Spionage dominiert. Die Menschen dort leiden immer unter der Angst vor immer zu erwartenden Massakern.<sup>134</sup> Zum Schluss seines Kommentars über die beiden Verse sagt Quṭb: „Weder das Leben innerhalb der ersten Gemeinschaft noch das innerhalb der letzteren kann als *rizq* (menschliches Luxusleben) gelten.“<sup>135</sup>

Ibn ʿArabī interpretiert die Verse (71: 21-23) „sie (Noahs Landsleute) haben sich gegen mich aufgelehnt und sind jenem gefolgt, dessen Vermögen und Kinder ihm nur noch mehr Verderben brachten. Und sie haben einen gewaltigen Plan geschmiedet“ auch ausgehend von seiner These des *taṣbīḥ* und *tanzīḥ*. Dabei scheint Ibn ʿArabī, die auflehrende Haltung von Noahs Landsleuten rechtfertigen zu wollen.

---

<sup>133</sup>Ebd..

<sup>134</sup>Vgl. Quṭb 1967: 29/237.

<sup>135</sup>Ebd.

Nach Ibn ‘Arabī rief Noah seine Landsleute zum absoluten *tanzīh*. Das war, wie bereits angeführt wurde, der eigentliche Grund dafür, dass sie sich gegen den Aufruf auflehnten. Noah sollte (wiederum nach Ibn ‘Arabī) begreifen, dass seine Landsleute nicht imstande sind, einen solchen Aufruf zu anzunehmen. Deshalb sollte er einen Mittelweg zwischen *tanzīh* und *tašbīh* finden.

Ibn ‘Arabī will seine Position stärken, indem er versucht, den Unterschied zwischen Noah und seinen Landsleuten zu erklären. Die Vorstellung von *tanzīh* ist für Noah selbst überhaupt kein Problem, denn sein Erkennen der göttlichen Essenz erfolgte durch die göttliche Offenbarung, die er unmittelbar empfing. Aufgrund dessen ist die Quelle, aus der Noah sein Wissen über Gott nimmt, von der Quelle, aus der seine auflehenden Landsleute ihr Wissen über Gott nehmen, völlig verschieden: Ihr Wissen über Gott gestaltete sich durch normale Aktivitäten des menschlichen Verstandes *waladuhū*. Denn das Wort *waladuhū* (71: 21) bedeutet für Ibn ‘Arabī nicht mehr Kind oder Kinder sondern die normalen Aktivitäten des menschlichen Verstandes.<sup>136</sup>

Obwohl Ibn ‘Arabī selbst keinen Widerspruch zwischen den beiden Wissensquellen sieht, weil (so Ibn ‘Arabī) beide Quellen durch *tagḡālī* (die göttliche Selbstenthüllung) entstehen,<sup>137</sup> hätte Noah bei seinem Aufruf Schnittstellen zwischen den beiden Wissensquellen finden sollen, damit sein Aufruf überhaupt die Chance auf Rezeption hat.<sup>138</sup> Noah hätte also einen Mittelweg zwischen der Offenbarung und dem Verstand und zwischen *tanzīh* und *tašbīh* suchen sollen, was er nicht getan hat.<sup>139</sup> Dies hätte Noah erreichen können, wenn er, wie Mohammed, seine Landsleute mit einem ähnlichen Vers (42:11) wie „laysa ka-mitlihi šay“ (es gibt nicht Seinesgleichen) angesprochen hätte. Hätte er dies getan, dann hätten ihm seine Landsleute Folge geleistet.<sup>140</sup>

Ibn ‘Arabī nutzt nun die Gelegenheit, um auch die Vorzüglichkeit der Muslime (der Sufis) vor den Landsleuten Noahs hervorzuheben. So vergleicht Ibn ‘Arabī die Vorstellungen beider Parteien über das, was sie im Diesseits besitzen:

---

<sup>136</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 1/71

<sup>137</sup>Zu dem Begriff *tagḡālī* s. Punkt 4.2.1.3.1 dieser Arbeit.

<sup>138</sup>Nicht nur Noah, sondern alle, die zu dem absoluten *tanzīh* (oder zur Anbetung der göttlichen Essenz) aufrufen, üben nach der Meinung Ibn ‘Arabīs einen listigen Anschlag gegen die Aufgerufenen aus (vgl. Ibn ‘Arabī, 1980: 1/73).

<sup>139</sup>Nach der Auffassung Ibn ‘Arabīs (vgl. *fuṭūḥāt*, 4/392; vgl. auch die Analyse von Abu Zaid, 1998: 283ff.) hat sogar die Offenbarung trotz ihrer *tanzīh*-Natur hinsichtlich ihrer Quelle auch eine Art *tašbīh*-Natur, die sich in der Tatsache zeigt, dass sie (die Offenbarung) in Form von sprachlichen Lauten ausgesprochen und in Form von Schriftzeichen niedergeschrieben wurde: Eine lautliche oder eine schriftliche Realisierung sucht ihre Interpretation im Verstand und kommt folglich in Berührung mit dem *tašbīh*.

<sup>140</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 1/70; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 22.

[Gott sagt] zu den Anhängern Mohammeds: „und spendet von dem, worin er [Gott] euch zu Stellvertretern bestellt hat (mustahlafina fih)“ (57: 7), während er zu den Landsleuten Noahs sagt: „Ich (Gott) habe Moses das Buch(Sc. die Tora) gegeben und es zur Rechtleitung für die Kinder Israels gemacht. **Nehmet euch keinen Stellvertreter (wakīl) außer mir.**<sup>141</sup> O ihr Nachkommen derer, die Ich mit Noah (in die Arche) getragen habe (17: 2,3)“.<sup>142</sup>

Nach ‘Afifī verbindet Ibn ‘Arabī hier seine Vorstellung über die Frage des *tanzīh* und *tašbīh* mit dem Problem der "Stellvertreterschaft" des Menschen für Gott (*arab. ḥilāfa*) auf Erden.<sup>143</sup> Der Grund dafür, nach ‘Afifis Kommentar zu Ibn ‘Arabī, ist, dass allein im Menschen von allen Geschöpfen sich sämtliche im Koran Gott zugeschriebene Eigenschaften (hörend, sehend, wissend, usw.) enthüllen<sup>144</sup> - auch wenn diese Eigenschaften beim Menschen eng begrenzt sind, und nur für Gott als absolut gelten können.<sup>145</sup>

Die Anhänger Mohammed, laut Ibn ‘Arabī, wissen, dass der Stellvertreter Gottes die Herrschaft über sein eigenes Geschick und über die Erde hat. Ibn ‘Arabī unterstützt seine Meinung mit dem Vers 57: 7. Hierbei geht es um die Empfehlung Gottes an den Menschen, von ihrem Besitz zu spenden. Anders glauben die Landsleute Noahs, dass ihr Besitz tatsächlich ihnen gehöre, und zwar nicht nur auf Grund ihrer Stellvertreterschaft Gottes. Vielmehr glaubten sie – so Ibn Arabi – dass Gott sie in (17:2) „Nehmet euch keinen *wakīl* außer mir“ aufgefordert habe, ihn, d.h. Gott, als ihren Stellvertreter anzusehen. Denn Noahs Landsleute verstehen, so meint Ibn ‘Arabī, den Begriff *wakīl* nicht im Sinne von "Vertrauter" oder "Beschützer", sondern als Stellvertreter. So nahmen Noahs Landsleute an, dass Gott ihnen gegenüber bezüglich ihres Besitzes als Stellvertreter steht und nicht umgekehrt.

Bei seiner Interpretation für den Vers „und sie haben einen gewaltigen Plan geschmiedet“ (71: 23) meint Ibn ‘Arabī, dass Noah derjenige war, der gegen seine Landsleute einen gewaltigen Plan schmiedete. Wenn Noah seine Landsleute dazu aufruft, Gott anzubeten, dann ist das bloß ein listiger Anschlag gegen die Zuhörer: Ein solcher Aufruf bedeutet, dass der Aufgerufene et-

---

<sup>141</sup> Ibn Arabi zitiert nur den fett markierten Teil des Verses. Nur so kann er die im fett markierten Teil ausgedrückte Warnung auf das Volk Noahs beziehen, obwohl der Vers insgesamt gelesen sich eindeutig auf das Volk Israel bezieht.

<sup>142</sup> Ibn ‘Arabī 1980: 1/ 70; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 23

<sup>143</sup> Ebd.: 2/ 39. Auch wird im Koran darauf hingewiesen, dass Gott Adam zu seinem Stellvertreter auf Erden machte. (vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 2:30)

<sup>144</sup> Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 2/ 39

<sup>145</sup> Ausführlich siehe Abu Zaid 1998:177-194.

was anderes als Gott anbetet, obwohl nur Gott existiert.<sup>146</sup> So schmiedeten auch Noahs Landsleute einen gewaltigen Plan und bestanden auf die Anbetung ihrer Götter.

#### **4.2.1.3 Zu 71: 23, 24**

Der Vers 71: 23 und der erste Teil des Verses 71: 24 berichten: „Und sie (die Landsleute Noahs) haben (zueinander) gesagt: `Verlasst nie eure Götter und verlasst weder Waddan noch Suwā'an, Yağūt, Ya'ūq noch Nasran.` Sie haben bereits viele irregeführt.“ Diese beiden Verse lösten bei den Koraninterpreten zwei unterschiedliche Fragen aus: a) Was ist der Gegenstand des Götzendienstes? b) Da dieselben Götzen mit denselben Namen auch bei den Mekkanern vorkamen und während Mohammeds Leben angebetet wurden, stellten sich die Koraninterpreten die Frage, wie diese Götzennamen trotz der angenommenen globalen Zerstörung der Erde durch die Sintflut zu den heidnischen Mekkanern gelangt sind.

##### **4.2.1.3.1 Die Frage des Götzendienstes**

Edzard/Heck u.a. meinen mit Recht, dass die Kenntnisse über die Religionen Arabiens so lückenhaft sind, „dass es kaum möglich ist, daraus einen Einblick in die mythischen Hintergründe zu gewinnen, aus denen sie kommen.“<sup>147</sup> Denn „weder Inschriften noch die Nachrichten, die die arabischen Philologen und Historiker nachträglich zusammengestellt haben, vermitteln uns einen wirklichen Einblick in das religiöse Leben jener frühen Zeit.“<sup>148</sup> Trotzdem nutzen Ṭabarī und Rāzī bei ihrer Interpretation für 71: 23 die Gelegenheit, um über die Entstehungsgründe für den Götzendienst zu spekulieren.

So meint Ṭabarī, dass die in 71: 23 genannten Götzennamen die Namen von fünf frommen Kindern Adams waren, denen viele angingen. Nachdem diese fünf Kinder gestorben waren,<sup>149</sup> sagten ihre Anhänger zu sich: `Würden wir unsere Verstorbenen abbilden, dann würde uns ihr Anblick zum Gottesdienst motivieren. `Sie bildeten sie ab. Als die Anhänger starben, führte der Teufel die folgenden Generationen in den Irrtum, dass ihre Urväter diese Statuen angebetet und durch sie die Fürsprache gesucht hätten, damit der Regen herabkommt. Ṭabarī unterstützt seine Auffassung über

---

<sup>146</sup>Vgl. Ibn 'Arabī 1980: 1/72 und die Analyse 'Afīfīs in Ibn 'Arabī 1980: 2/39.

<sup>147</sup>Edzard/Helck u.a. 1965: 411; vgl. auch Paret 1976: 14.

<sup>148</sup>Paret 1976: 14.

<sup>149</sup>Nach Ibn Al-Kalbī sind alle dieser fünf Kinder in einem Monat gestorben (vgl. nach Edzard/Helck u.a. 1965: 444).

die Entstehung des Götzendienstes auch durch eine mit einem *isnād* gestützte Überlieferung.<sup>150</sup> Rāzī berichtet eine ähnliche Geschichte:

Wenn ein König oder eine berühmte Persönlichkeit gestorben war, dann bildeten seine Zeitgenossen Statuen mit ähnlichem Aussehen der Verstorbenen ab, um ihrer zu gedenken. In späteren Zeiten dachte man dann, dass die Urväter diese Statuen angebetet hätten, so betete man sie auch an.<sup>151</sup>

Rāzī nimmt ebenfalls an, dass die in 71: 23 genannten Götzennamen die Namen von fünf Kindern Adams waren: Nachdem diese fünf Kinder gestorben waren, hatte der Teufel den Überlebenden eingeflüstert: 'Würdet ihr eure Verstorbenen abbilden, so dass ihr ihrer gedenken könntet, wenn ihr sie vermisst!' Sie gaben nach. In den späteren Generationen kam der Teufel und ließ sie sich einbilden, dass ihre Urväter diese Statuen angebetet hätten. Daraufhin beteten sie diese an.<sup>152</sup>

Das Interessante ist hier, dass Rāzī diese Geschichte mit dem Verbot des Propheten Mohammed an seine Anhänger gleich stellt, Gräber zu besuchen.<sup>153</sup> Aufgrund dieser Bemerkung Rāzīs kann verstanden werden: Dieses Verbot des Propheten Mohammed bringt seine Sorge zum Ausdruck, dass die späteren Generationen seiner Anhänger die Verstorbenen anbeten würden.

Neben dieser Geschichte führt Rāzī weitere Gründe für die Entstehung des Götzendienstes an:<sup>154</sup>

Ein zweiter Grund hätte z.B. nach Rāzī darin bestehen können, dass die Menschen in den Urzeiten daran glaubten, Gott gestalte sich in einem Körper. Es habe Leute gegeben, die glaubten, dass Gott einen gewaltigen leuchtenden Körper habe; im Vergleich zu diesem gewaltigen leuchtenden Körper Gottes gestalten sich die Engel, die um den göttlichen Thron wandeln, in kleineren leuchtenden Körpern. Von diesem Glauben ausgehend hatten einige Menschen ein Abbild von diesem gewaltigen Körper Gottes und den kleineren Körpern der Engel gemacht, die dann von ihnen angebetet wurden.

---

<sup>150</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/98f. Vgl. Die Geschichte auch bei Ibn Al-Kalbī nach Edzard/Helck u.a. 1965: 444.

<sup>151</sup>Rāzī 1861: 6/365.

<sup>152</sup>Ebd..

<sup>153</sup>Ebd..

<sup>154</sup>Ebd..



Der dritte Grund für die Entstehung des Götzendienstes könnte nach Rāzī auf die sogenannten Saboärer (*ṣābiʿa*) zurückgehen.<sup>155</sup> Nach Rāzī glaubten die Saboärer, dass der gewaltige Gott die Sterne zu seinem Dienste geschaffen hat. Daher sollen die Menschen (nach der Meinung der Saboärer) die Sterne anbeten. Da aber die Sterne auf und untergehen, machten die Saboärer Abbilder von den Sternen, die sie dann anbeteten.

Ein vierter Entstehungsgrund für den Götzendienst wäre nach Rāzī eine Erfindung durch die Sterndeuter (*munaḡḡimūn*), die das Glück und das Unglück der Menschen mit der Erscheinung der Sterne in Verbindung brachten. Wenn ein Stern in Form einer bestimmten Gestalt erschien, dann bildeten die Sterndeuter diese Gestalt ab. Rāzī will diesen Grund für die Entstehung des Götzendienstes als Erklärung für die in dem Koranvers (71: 23) erwähnten Namen der Götzenbilder heranziehen: *Waddan* soll das Abbild eines Sternes gewesen sein, der in Gestalt eines Mannes erschien; *Suwāʿan* das einer Frau, *yaḡūṭa* das eines Löwen, *yaʿūqa* das Abbild eines Pferdes und *nasra* das eines Falken.

Der fünfte Grund für die Entstehung des Götzendienstes besteht (wiederum nach Rāzī) in Folgendem: In den alten Zeiten gab es eine Regel, dass, wenn ein frommer Mensch gestorben war, seine Zeitgenossen Statuen in seiner Gestalt formten, nicht um den Verstorbenen anzubeten, sondern zu verehren und bei ihm Fürsprache zu suchen.“ Nach Rāzī kann diese fünfte Annahme für die Entstehung des Götzendienstes erklären, warum einige Götzenanbeter sagen: „... wir dienen ihnen nur, damit sie uns Gott näher bringen ...“ (39: 3).

Der sechste und letzte von Rāzī erwähnte Grund für die Entstehung des Götzendienstes kann in dem Glauben an die Inkarnation (arabisch: *ḥulūl*) bestehen. Die Vertreter dieses Glaubens meinen, dass sich Gott in eine körperliche Gestalt, in eine Person oder in eine Statue inkarnieren kann.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup>Der Begriff *Saboärer* (*ṣābiʿa*) im Islam ist zweideutig. Damit werden entweder die *murtadīn* (die Renegaten) oder eine Sekte von den *ahl al-kitāb* (den Juden oder Christen) bezeichnet.

<sup>156</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/365. Ein weiterer bei Kalbī erwähnter Grund für die Entstehung des Götzendienstes lautet: „Als Ismāʿīl, der Sohn Ibrāhīms, in Mekka wohnte und ihm dort viele Kinder geboren wurden, so daß [...] Mekka ihnen eng wurde, ereigneten sich Kämpfe [...] und ein Teil von ihnen vertrieb den anderen [...] Das, was zur Anbetung der Götzenbilder und Steine geführt hat, war, dass niemand von den Nachkommen Ismāʿīl wegzureisen pflegte, ohne einen Stein des heiligen Bezirks mit sich zu tragen, aus Verehrung zum ḥaram und aus tiefer Zuneigung zu Mekka. Und wo sie auch immer sich niederließen, da legten sie ihn nieder und machten den Umlauf um ihn gleich ihrem Umlauf um die Kaʿaba“ (Ibn Al-Kalbī 1941: 4 s. auch die deutsche Übersetzung von Klinke-Rosenberger 1941: 32).

Rāzī verweist in diesem Zusammenhang auf eine Sekte der Rafidīten.<sup>157</sup> Die Anhänger dieser Sekte behaupten, Gott habe sich in den Körper von ‘Alī Ibn Abi Ṭālib (dem Vetter des Propheten und dem vierten Kalifen) inkarniert. Als Beweis dafür berichten die Rafidīten von einer Geschichte, die in der Schlacht von *ḥaybar* in der Zeit Mohammeds passierte und an der ‘Alī Ibn ‘Abī Ṭālib beteiligt war. Als sein Speer während des Wettkampfes heruntergefallen war, griff er zu dem gewaltigen Tor der Burg *ḥaybar* und benutzte es als Speer. Nach dem Ende der Schlacht versuchten zahlreiche Gefährten des Propheten, dasselbe Tor zu heben, aber wegen seiner gewaltigen Schwere schafften sie es nicht. Deswegen behaupten die Rafidīten, dass Gott und nicht ‘Alī das Tor getragen hat.<sup>158</sup>

Zu dieser Sekte bemerkt Šahrastānī, dass sie sich selbst als *al-bayāniyyah* bezeichnet. Der Name geht auf ihren Begründer Bayān Ibn Sam‘ān Al-Tamīmī zurück. Die Anhänger dieser Sekte glauben an die Göttlichkeit von ‘Alī Ibn Abi Ṭālib. Zu Ihrem Glauben gehört auch die Überzeugung, dass ‘Alī Ibn Abi Ṭālib nach seinem Tod zurückkehren wird.<sup>159</sup>

Abschließend zu den Äußerungen Rāzīs und Ṭabarī zu den Entstehungsgründen des Götzendienstes ist darauf hinzuweisen, dass ihrer Ansicht nach der Monotheismus die ursprüngliche Religion der Menschheit ist und das weit verbreitete Götzentum als Abweichung von ihm gesehen werden muss. Diese Abweichung passierte entweder durch Missverständnisse und zunehmendes Vergessen über die Generationen hinweg, oder als Einflüsterung des Teufels.

Während nach Rāzī und Ṭabarī der Götzendienst als Abweichung zu betrachten ist, will Ibn ‘Arabī ihn rechtfertigen, indem er ihn mit seiner Auffassung über *tagḡālī* (Selbstenthüllung oder Manifestation Gottes) verbindet.

Ibn ‘Arabīs Auffassung über *tagḡālī* ist mit seinem Verständnis über die Frage des *tašbīḥ* und *tanzīḥ* eng verbunden. Wie bereits angeführt wurde, scheiterte Noah bei seinem Aufruf zu Gott, weil er zum absoluten *tanzīḥ* aufrief, während seine Landsleute an *tašbīḥ* glaubten.<sup>160</sup> Die

---

<sup>157</sup>Die Sekte der Rafiditen ist eine schiitische Sekte. Der Name „*rāfiḍa*“ stammt von dem Verb *rafaḍa* (=ablehnen). Rāzī bemerkt, dass dieser Name auf die Zeit Zaid, des Enkels des vierten Khalifen ‘Alī Ibn Abi Ṭālib zurückgeht: Als er gegen den ummayyidischen Khalifen Hišām Ibn ‘Abd al-Malik vordringen wollte, haben seine Anhänger den ersten Khalifen im Islam Abu Bakr beschimpft. Als er sie davon ablenken wollte, haben sie sich gegen ihn selbst gewandt (*rafaḍa*) (vgl. Rāzī: 1978: 77 und 86f.); ausführlicher zu den Gedanken der Rafiditen vgl. Šahrastānī (ohne Datum): 1/ 174.

<sup>158</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/365.

<sup>159</sup>Vgl. Šahrastānī (ohne Datum): 1/161.

<sup>160</sup>S. Punkt 4.1.2.1 dieser Arbeit.

Ähnlichkeit Gottes zu seinen Geschöpfen basiert nach Ibn ʿArabī auf dem *tagḡālī* (Manifestation) der Gotteseigenschaften in seinen Geschöpfen.

Nach Ibn ʿArabī entsteht der *insān al-kāmil* (der vollkommene Mensch) dadurch, dass „er die göttlichen Namen in ihrer Gesamtheit verwirklichen“<sup>161</sup> kann. Diese Verwirklichung erfolgte aufgrund des *tagḡālī* (Manifestation) der Gotteseigenschaften in höchstem Maße in der Person des Propheten Mohammed. Dieser *tagḡālī* beschränkt sich nach Ibn ʿArabī aber nicht nur auf die Menschen. Ibn ʿArabī meint: „Gott hat jedem Geschöpf eine spezielle Erscheinungsart gegeben.“<sup>162</sup> Mit anderen Worten: Die Geschöpfe sind „Reflektionen Seiner Attribute und erfahren Ihn durch die ihnen zugewandten Namen und Attribute – so, wie farblose Glasstückchen aufleuchten, wenn sie vom Lichtstrahl getroffen werden.“<sup>163</sup>

Bürgel verbindet die Theorie des *tagḡālī* mit der Theorie des *bāṭin* und *ẓāhir* bei Ibn ʿArabī. Gott manifestiert sich durch seine Namen. „Seine Namen, das sind seine Eigenschaften; und er erschafft die Welt, indem er diese Eigenschaften in der Schöpfung sichtbar werden läßt.“<sup>164</sup> Ibn ʿArabī unterstützt seine Auffassung über *tagḡālī* durch eine auf den Propheten Mohammed zurückgeführte Überlieferung, die besagt: „Wer sich selbst erkennt, der erkennt seinen Herrn.“ Ibn ʿArabī kommentiert den ḥadīṭ wie folgt: „Deshalb hat der Gesandte Gottes die Erkenntnis Gottes an die Erkenntnis des eigenen Ichs geknüpft.“<sup>165</sup>

In Bezug auf die Entstehungsgeschichte der Theorie des *tagḡālī* bei Ibn ʿArabī heißt es bei Schimmel: „Die göttlichen Namen waren im unerkennbaren göttlichen Wesen enthalten und hätten sich in ihrer primordialen Traurigkeit nach Manifestation gesehnt, bis sie, gleich dem Atem, den man nicht länger zurückhalten kann, ausgestrahlt seien und damit die sichtbare Welt ins Dasein gerufen hätten, entsprechend dem ḥadīṭ qudsī, 'Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden, so erschuf Ich die Welt'. Und spricht nicht der Koran mehrfach vom 'Odem Gottes', den Er in Adam und auch in Maria legte? Jedes Wesen ist einem Namen zugeordnet, der

---

<sup>161</sup>Giese 2002: 133.

<sup>162</sup>Ibn ʿArabī 1980: 1/ 68; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 20.

<sup>163</sup>Schimmel 1990: 204f.

<sup>164</sup>Bürgel 1991: 323.

<sup>165</sup>Vgl. Ibn ʿArabī 1980: 1/ 69; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 21. Nawawī versteht diesen ḥadīṭ anders als Ibn ʿArabī. „Wer sich selbst kennt, erkennt seinen Herrn“ bedeutet nach Nawawī „Wer seine menschliche Schwäche, sein Dienen sein (ʿubūdiyya) kennt, der erkennt die Macht und das Herrsein seines Herrn (rubūbiyyah).“ Zu dieser Meinung Nawawīs und zu der Meinung anderer muslimischer Gelehrten zu diesem ḥadīṭ (s. Suyuṭī 1992: 1/238ff.).

sein rabb (Herr) ist – so manifestiert sich z.B. der Gottesname ar-razzāq (der Ernährende), in der Pflanzenwelt.“<sup>166</sup>

Diese Theorie des *tagḡālī* von Ibn ‘Arabī verbindet sich mit seiner Auffassung über die geschaffene Welt: Die Welt sei eine Illusion. „Sie hat keine wirkliche Existenz. Und dies ist es, was man unter ‘Imagination’ versteht, denn du bildest dir nur ein, sie sei eine autonome Realität, während sie in Wahrheit nichts dergleichen ist.“<sup>167</sup> „Wenn die sinnlich erfahrbare Welt eine Imagination oder ein Traum ist, erhalten alle Dinge und Ereignisse in ihr einen symbolischen Charakter, denn die Erscheinungen eines Traumes können nicht für sich genommen werden, sondern müssen interpretiert, das heißt auf ihren Grund zurückgeführt werden.“<sup>168</sup>

Diesen Grund vermitteln die Namen Gottes, denn sie geben Kenntnis über die jeweilige Natur der verschiedenen in die Existenz gebrachten Seinsweisen.<sup>169</sup> „Da nun die existierenden Dinge Formen von Sein/wuḡūd sind und die Essenz Gottes, die durch die vielen Namen benannt wird, Sein ist, hat jedes existierende Ding Anteil an den göttlichen Eigenschaften. Das heißt aber nicht, daß bei allen Dingen dieser Anteil in gleichem Maße vorhanden ist oder sich alle Attribute zusammen in einem Ding manifestieren. Vielmehr muß man sich den Kosmos in einer in Grade geordneten Struktur verschiedener Formen von Sein vorstellen, in der die Dinge nach dem Grad ihrer Wiedergabe der göttlichen Eigenschaften angeordnet sind – je nach der Aufnahmebereitschaft der verschiedenen Formen: Ein Stein besitzt nicht das Maß an Sein, das ein Tier aufnehmen kann.“<sup>170</sup>

So besteht für Ibn ‘Arabī die ganze Existenz aus zwei Seinsweisen. Durch die eine Seinsweise, den Einen (d.h. Gott) spiegelt sich die innere Seite des Seins wider. Das ist nach Ibn ‘Arabī die Seinsweise des *Ḥaqq* (der absoluten Wahrheit). Durch die andere Seinsweise, die Vielen, spiegelt sich die äußere Seite des Seins. Das ist nach Ibn ‘Arabī die Seinsweise des *Ḥalq* (der Geschöpfe). Aufgrund dessen sind die Geschöpfe als äußere Seinsweise bloß als konkrete Realisierungen der inneren Seinsweise (der Seinsweise Gottes) zu betrachten.<sup>171</sup> Das Verhältnis der Seinsweise des Einen (Gottes) zu der Seinsweise der Vielen (der Geschöpfe) ist genauso wie das Verhältnis des Originals zum Ebenbild.

---

<sup>166</sup>Schimmel 1990: 204f.

<sup>167</sup>Neumann 1981: 177.

<sup>168</sup>Ebd.: 178.

<sup>169</sup>Vgl. Giese 2002: 132.

<sup>170</sup>Ebd.

<sup>171</sup>Vgl. Ḥawāḡah 1983: 191.

Ibn ʿArabī versucht nun aufgrund seiner Theorie des *taḡṡālī* die Beharrlichkeit der Landsleute Noahs gegenüber dem Götzendienst zu rechtfertigen. Egal, woran ein Mensch glaubt, er glaubt an nichts anderes als an Gott, denn er glaubt an etwas, worin ihm göttliche Selbstenthüllung erscheint. Für die Götzenanbeter in Noahs Geschichte erfolgte die Selbstenthüllung Gottes in den Götzenbildern.<sup>172</sup>

Nach Ibn ʿArabī hatten Noahs Landsleute Recht, als sie an der Anbetung der Götzenbilder festhielten. Denn, wenn sie das nicht getan hätten, dann hätten sie von der Erkenntnis Gottes so viel eingebüßt, „als sie von diesen Götzen aufgeben; denn Gott kommt an jedem Wesen, dem Anbetung zuteil wird, ein Dasein in besonderer Hinsicht zu, und wer dieses Ding kennt, kennt auch diese Seinsweise ((und) damit auch Gott), und wer das Ding nicht kennt, kennt auch diese Seinsweise nicht“.<sup>173</sup>

Um seine Auffassung zu unterstützen, dass jeder Glaube ein Glaube an Gott ist, bedient sich Ibn ʿArabī der innerkoranischen Auslegung. Er zitiert den Teil des Vers (13: 33) „und deshalb hat Gott gesagt: "Sprich! Nennet sie!"(13:33) und wenn sie sie nennen wollten, so würden sie Steine, Bäume und Sterne nennen. Und wenn man zu ihnen spräche: Wen habt ihr da angebetet? so würden sie sagen: Eine Gottheit; denn sie pflegten nicht zu sagen: Wir verehren den (einen) Gott noch die Gottheit“.<sup>174</sup> Ibn ʿArabī zitiert dafür noch eine weitere koranische Stelle; nämlich (17: 23): "und dein Herr *qaḍa* (hat befohlen o. bestimmte), dass ihr nichts anbetet außer ihm". So hat das in diesem Vers vorkommende Verb *qaḍa* für Ibn ʿArabī die Bedeutung von "vorherbestimmen" und nicht von "befehlen".<sup>175</sup> Wenn Gott es schon vorherbestimmt hat, dass nichts angebetet wird außer ihm, dann bedeutet dies, dass der Götzendienst auch Gottesdienst ist.

Ibn ʿArabī spricht im Zusammenhang seiner Interpretation für den Versteil „und sie haben gesagt: `Verlasst nie eure Götter...“ (71: 23) von zwei Stufen des Götzendienstes. Zur Kennzeichnung der ersten Stufe deutet er auf eine koranische Stelle hin, an der mit der Stimme der Gegner Mohammeds gesagt wird: „wir dienen ihnen nur, damit sie uns Gott näher bringen“

<sup>172</sup>Ġazālī führt in seinem Buch „*minhāḡ al-ʿabidīn* (Weg der Anbeter) zwei Verse auf ʿAlī Ibn Abi Ṭālib (den vierten Khalifen und den Vetter des Propheten Mohammeds zurück (nach Goldziher 1970: 214). Alūsī: (3/174) und Ibn ʿArabī, (*fuṭūḥāt*: 1/199f.) führen diese beiden Verse nicht auf ʿAlī Ibn Abi Ṭālib, sondern auf seinen Enkel Zain al-ʿAbidīn zurück, der seine Söhne anspricht. In diesen zwei Versen kann man die Idee der Selbstenthüllung Gottes in den Götzenbildern erkennen, auch wenn sie nicht explizit wird. Goldziher übersetzt diese zwei Verse wie folgt: „Gar manche Wissensperle (besitze ich); wenn ich sie offen vorlegte, würde man sagen, dass ich zu den Götzendienern gehöre und die Muslime würden mich für vogelfrei erklären“ (Goldziher 1970: 214).

<sup>173</sup> Ibn ʿArabī 1980: 1/ 72; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 23f.

<sup>174</sup>Ebd.; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 24.

<sup>175</sup>Vgl. Ibn ʿArabī 1980: 1/72.

(39: 3). Ibn ʿArabī bezeichnet diese Stufe des Götzendienstes als die niedrigere Stufe, auf der jener steht, der sich in dem angebeteten Wesen die Göttlichkeit vorstellt.<sup>176</sup>

In Bezug auf die zweite, höhere Stufe des Götzendienstes sagt Ibn ʿArabī:

Wer aber auf einer höheren Stufe steht, bildet sich keine solche Vorstellung ein, sondern sagt: 'Das ist eine spezielle göttliche Manifestation, die man verehren darf', er beschränkt sich aber nicht auf diese eine höherstehende Stufe, sondern der Wissende sagt (22:35): „Euer Gott ist nur ein einziger und ihm sollt ihr euch ergeben.“<sup>177</sup>

In seinem Buch *futūḥāt* betont Ibn ʿArabī seine Auffassung, dass jeder Glaube richtig ist, wie folgendermaßen: Der Sufi, der den Grad eines vollkommenen Menschen erreicht, findet in der einen göttlichen Essenz alle angebeteten Bilder. Der Sufi ist wie ein Chamäleon. Derjenige, der Gottes Wesen nicht auf die Art und Weise erkennt, wie es ein Chamäleon macht, der kann sich kein stabiles Bild von der göttlichen Essenz machen.<sup>178</sup>

Aufbauend auf dieser Haltung gegenüber dem Götzendienst legt Ibn ʿArabī den Koranvers 71: 24, in dem mit der Stimme Noahs gesagt wird: „Und sie (die Götzen) führten viele in die Irre“, wie folgt aus: Die Götzen hätten Noahs Leute in Verwirrung gesetzt, indem sie den einen Gott durch die verschiedenen Seiten und Beziehungen seines Wesens vervielfältigten.<sup>179</sup> Das heißt, wie Schimmel es ausdrückt, dass die aktuellen Geschöpfe in ihrer Existenz nicht mit Gott identisch sind, sondern nur Reflektionen seiner Attribute darstellen.<sup>180</sup>

Die Frage, ob Ibn ʿArabī mit dieser Rechtfertigung für den Götzendienst<sup>181</sup> auch an eine umfassendere Einheit aller Religionen und Glaubensrichtungen glaubte,<sup>182</sup> lässt sich anhand seiner folgenden Verse beantworten: „Die Menschen haben in Bezug auf die Gottheit verschiedene

<sup>176</sup>Vgl. Ibn ʿArabī 1980: 1/ 72; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 24.

<sup>177</sup>Ebd.

<sup>178</sup>Vgl. Ibn ʿArabī, *futūḥāt*: 4/107 u. 186 u. 3/489f.

<sup>179</sup>Vgl. Ibn ʿArabī 1980: 1/ 72; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 24.

<sup>180</sup>Schimmel 1985: 380.

<sup>181</sup>Nicht nur den Götzendienst durch die Landsleute Noahs rechtfertigt Ibn ʿArabī: Er vertritt die Meinung, dass Moses gegenüber seinen Landsleuten nicht deswegen zornig war, weil sie die kalbsförmige Statue anbeteten, sondern weil sie den Götzendienst nur auf die Anbetung der Statue beschränken wollten. (vgl. Ibn ʿArabī, 1980: 1/192). Auch in Bezug auf Ibn ʿArabīs Interpretation für die Geschichte des im Koran erwähnten Propheten Hūd bemerkt Goldziher, dass Ibn ʿArabī lehrte: „Betrachte deine Seele als einen (zur Annahme der verschiedenen Formen bereiten qualitätslosen) Urstoff für die Formen aller Glaubensbekenntnisse“ (Goldziher 1970: 185).

<sup>182</sup>Wie Goldziher anmerkt, bietet sich der Koranvers (2: 115) „Gott gehören der Orient und der Okzident und, wohin ihr euch immer wendet, dort ist Gottes Antlitz; fürwahr Gott ist umfassend und allwissend“ für mystische Anknüpfungen an. „Die Sufis finden darin leicht die Bekundung ihrer Lehre von der Indifferenz der konfessionellen Unterschiede“ (Goldziher 1970: 184f.).

Bekenntnisse – ich bekenne mich zu allem, was immer sie bekennen mögen.<sup>183</sup> Auch in seinem Buch „turğumān al-ašwāq“ sagt Ibn ‘Arabī:

Mein Herz ward fähig, jede Form zu tragen,  
Gazellenweide, Kloster wohlgelehrt,  
ein Götzentempel, Ka‘ba eines Pilgers:  
der Tora Tafeln, der Koran geehrt  
Ich folge der Religion der Liebe, wo auch  
Ihr Reittier zieht, habe ich mich hingekehrt<sup>184</sup>

Die Auffassungen Ibn ‘Arabīs über die Vereinigung von *tašbīh* und *tanzīh* und über *tagħalli* löste bei vielen die Frage aus, ob Ibn ‘Arabī Pantheist war. Denn, wie Giese bemerkt, deutet das „Sich-Manifestieren der göttlichen Namen [...] auf die Bildung des Universums hin –“<sup>185</sup> dass die Manifestation Gottes in der Schöpfung gleichzusetzen sei mit dem Vorgang der Schöpfung durch Gott, ist ein Gedanke der aus dem Neoplatonismus bekannt ist.

Während William Chittick bemerkt, dass der Ausdruck *wahdat al-wuğūd* von Ibn ‘Arabī selbst nicht ein einziges Mal verwendet wurde,<sup>186</sup> verweist Giese auf eine Warnung Ibn ‘Arabīs, die jeglichen Gedanken an Pantheismus ausschließt: „So achte auf das, was du hören wirst, und bilde dir weder Vielheit noch ein ontologisches Zusammenkommen ein!“<sup>187</sup>

Schimmel meint weiter, „dass Ibn ‘Arabīs Systems keineswegs im strengen Sinne pantheistisch oder monistisch ist, denn er hat immer an der absoluten Transzendenz des unerforschlichen, unerreichbaren göttlichen Wesens festgehalten.“<sup>188</sup> Ebenfalls meint Neumann, dass die Lehre Ibn ‘Arabīs bloß die `Enthüllungen`, das heißt die Selbstmanifestationen, des Absoluten beschreibt.<sup>189</sup>

Dieser Auffassung Ibn ‘Arabīs über die Einheit des Seins gibt Schimmel Recht, wenn sie meint, dass der arabische Begriff für "Existenz" oder "Sein", *wuğūd* nicht ohne weiteres mit "E-

<sup>183</sup>Die deutsche Übersetzung der arabischen Verse wurde nach Goldziher (1970: 185) zitiert.

<sup>184</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1966: 43f; die deutsche Übersetzung wurde nach Schimmel (1985: 384) zitiert

<sup>185</sup>Giese 2002: 133.

<sup>186</sup>Vgl. nach Schimmel 1990: 206.

<sup>187</sup>Giese 2002: 133.

<sup>188</sup>Schimmel 1990: 204f.

<sup>189</sup>Vgl. Neumann 1981: 177.

xistenz" im Sinne der europäischen philosophischen Tradition übersetzt werden kann<sup>190</sup>: „Der Ausdruck "wuğūd", der meist als "Sein", "Existenz" übersetzt wird, heißt im Grunde "Finden", "Gefundenwerden", und ist damit dynamischer als reine "Existenz". So ist "waḥadat al-wuğūd" nicht einfach "Einheit des Seins", sondern auch die Einheit der Existentialisierung und eine Perception dieses Aktes; so wird es manchmal fast synonym mit "shuhūd", Kontemplation, Schau, Zeugnis, so daß die Begriffe "waḥadat al-wuğūd" und "waḥdat ash-shuhūd", die von späteren Mystikern vor allem in Indien, so gründlich diskutiert wurden, gelegentlich austauschbar werden“.<sup>191</sup> „Dies würde dann bedeuten, daß alles das, was "existiert", nicht auf Grund einer substantiellen Einheit mit Gott existiert, sondern deshalb, weil Gott es "gefunden" hat, er hat es "erkannt" und dadurch eine Einheit der Beziehung hergestellt.“.<sup>192</sup>

Dieser Prozess der Existentialisierung, meint Ibn ‘Arabī, beeinflusst die Liebe zu Gott, mit der der Gottesdienst zusammenhängt. Genauso, wie die Manifestation Gottes, die sich mit jedem Tag anders verhält, verhält sich auch die Liebe zu Gott. Denn Liebe kommt aus dem Herzen.<sup>193</sup> Das Herz heißt auf Arabisch *qalb* (zu dem Verb *qallaba* = umwandeln): weil es sich von einem Zustand zum anderen wandeln kann. Daher variiert die Liebe zu Gott, denn (so Ibn ‘Arabī) der Geliebte selbst ist mit jedem Tag anders, „kulla yawmin huwa fī ša’n“ (55: 29). Anschließend vergleicht Ibn ‘Arabī die Variierung des Liebenden in seiner Liebe und die Variierung des Geliebten in seinen Geschöpfen mit einem weißen, reinen Glas, das sich nach der Farbe der in ihn gegossenen Flüssigkeit verfärbt.<sup>194</sup> Diese Variierung enthüllt sich nur dem Herz des Sufis, der Gott, den Einen, in den Geschöpfen, den Vielen, erkennt.

#### 4.2.1.3.2. Die Götzenamen

Die in 71: 23 erwähnten fünf Namen „waddan, Suwā‘an, yağūṭa, ya‘ūqa und Nasra“ bedeuten für die Koraninterpreten noch ein weiteres Problem: Die Namen dieser Gottheiten sind auch Namen von Götzenbildern, die von Mohammeds Landsleuten verehrt wurden.<sup>195</sup> Während sich Ibn ‘Arabī bei seiner Interpretation für 71:23 in seinem Buch *‘fuṣūṣ al-ḥikam* für die Übereinstimmung dieser Namen trotz der langen Zeitspanne, die die Zeit Noahs von der Zeit Mohammeds trennt, gar kein Interesse zeigt, beschäftigt diese Frage die beiden Interpreten Ṭabarī und Rāzī.

<sup>190</sup> Vgl. Schumann 1988: 81.

<sup>191</sup> Schimmel 1985: 379f

<sup>192</sup> Schumann 1988: 81.

<sup>193</sup> Vgl. Ibn ‘Arabī, *fuṭūḥāt*: 2/113

<sup>194</sup> Ebd..

<sup>195</sup> Vgl. Paret 1976: 15.



In Bezug auf diese Frage zitiert Ṭabarī zwei durch *isnād* gestützte auf den Prophetengeführten Ibn ‘Abās und auf aḏ-ḏaḥāk zurückgeführte Überlieferungen, nach denen diese Namen für Götzenbilder standen, die von Noahs und Mohammeds Landsleuten angebetet wurden.<sup>196</sup> Rāzī vertritt eine ähnliche Auffassung wie Ṭabarī.<sup>197</sup>

Die Übereinstimmung dieser Namen trotz der langen Zeitspanne, die die Zeit Noahs von der Zeit Mohammeds trennt, ließ einige westliche Islamwissenschaftler vermuten, dass Mohammed für diese koranische Stelle der Noahgeschichte verantwortlich sei. Diesen verdacht begründet Beltz z.B. damit, dass diese Götter nur im arabischen Raum verehrt wurden. Es sind Götter aus Nord- und Südarabien, wobei Waddan ein Mondgott war und Suwā‘an vermutlich einstmals seine Gefährtin. Nasra war eine südarabische Gottheit, die vermutlich in ihrer Funktion dem syrophönizischen Typ des Wettergottes glich. Sein Name bedeutet Adler. Yağūṭa (er hilft ) und ya‘ūqa (er wehrt ab ) waren auch Attribute für andere Götter, wie aus dem Götzenbuch des Ibn Al-Kalbī hervorgeht, der in seinem Götzenregister fast alle altarabischen Götter aufzählt.<sup>198</sup>

Speyer äußert dazu: „Auch die Versetzung der in Arabien zur Zeit Mohammeds verehrten Götter in die Zeit des Noah zeugt von der naiven Angleichung der Verhältnisse, die Mohammed vorfand, an die der Boten der Vorzeit.“<sup>199</sup>

Der moderne ägyptische Forscher Ḥalafallāh spricht in seinem Buch „al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān al-karīm“ (Die Kunst der narrativen Struktur im Koran) diesbezüglich nicht von einer naiven Versetzung, sondern von einem Abbild erzählter Szenen. So kann hinsichtlich der erwähnten fünf Götzennamen in 71: 23 nach Ḥalafallāh angenommen werden, dass eine Harmonie mit der Rezeptionserwartung der Araber zur Zeit Mohammeds hergestellt werden sollte, ohne dabei auf historische Hintergründe Rücksicht zu nehmen.<sup>200</sup> Für Ḥalafallāh ist nichts gegen den Koran einzuwenden, auch wenn dort von Götzennamen berichtet wird, die in zur Zeit Noahs überhaupt noch nicht existierten. Nach Ḥalafallāh ist die Intention solcher Berichte moralisch und nicht historisch. So darf im Koran von Ereignissen berichtet werden, die faktisch nicht stattfan-

<sup>196</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/365.

<sup>197</sup>Ebd. Dieselbe Auffassung vertritt auch Ibn Al-Kalbī in seinem berühmten Buch „kitāb al-‘aṣnām“ (Götzenbuch) (vgl. Ibn Al-Kalbī 1941: 8).

<sup>198</sup>Vgl. nach Beltz 1980: 125 und auch Ibn Hišām 1955: 1/ 78ff.

<sup>199</sup>Speyer 1988: 110.

<sup>200</sup>Vgl. Ḥalafallāh 1999: 65f, 250, 255, 257.

den. Ḥalafallāh teilt die Erzählungen im Koran ein in: a) fiktionale Geschichten, und b) Geschichten mit historischem Hintergrund.<sup>201</sup>

Nicht nur Ḥalafallāh, auch andere muslimische Forscher beschäftigt die Frage nach dem Zusammenhang zwischen diesen fünf Namen, die in der koranischen Noahgeschichte von den Landsleuten Noahs verehrte Götter bezeichnen, und den gleichlautenden Namen in der arabischen Tradition, ebenso auch, wie sie in diese Tradition gelangten. Dabei werden drei wesentliche Fragen gestellt a) Wurden diese Götter durch die Landsleute Noahs tatsächlich angebetet? b) Wurden diese Götter durch die Landsleute Mohammeds tatsächlich angebetet? und schließlich c) falls diese Namen für Götzen standen, die sowohl von den Landsleuten Noahs als auch von denen Mohammeds angebetet wurden, wie gelangte dieser Kult dann zu den Arabern?

In Bezug auf die erste Frage, ob Götzen mit den fünf wiedergegebenen Namen von Landsleuten Noahs angebetet wurden, sei auf den ersten Versteil des Verses 71: 24 verwiesen, der dem Vers, in dem die fünf Namen vorkommen, folgt. Dieser Versteil besagt: ‘wa- qad aḍallū kaṭīran’ „Sie haben bereits viele irregeführt“. In diesem Versteil kommt das suffigierte „ū“ am Ende des Verbs *aḍalla* (=irreführen) vor, das als Suffix für die Pluralform auf eine belebte Person hinweist. Die Götzenbilder sollten hingegen zu den Unbelebten zählen.

Als Lösung für dieses Problem, und um seine Meinung, dass diese fünf Namen Götzenbilder bezeichnen, zu bekräftigen, meint Ṭabarī: Das transitive Verb *aḍalla* (irreführen) hat hier dieselbe Bedeutung wie das intransitive Verb *ḍalla* (sich irreführen lassen). Entsprechend dieses Vorschlags Ṭabarīs bedeutet der Vers nun: Viele Leute ließen sich durch die Andacht dieser Götzenbilder mit diesen Namen irreführen.<sup>202</sup>

Rāzī seinerseits schlägt zwei Lösungen vor: 1) Das Suffix „ū“ in dem Verb *aḍallū* verweist nicht auf die fünf Namen, sondern auf die ungläubigen Führer von Noahs Landsleuten, denn diese Führer führten die Masse irre.<sup>203</sup> Ein grammatisches Problem an diesem Vorschlag Rāzīs ist: Das anaphorische Pronomen im Arabischen verweist in der Regel auf das allerletzte Wort. Aufgrund dessen würde das Pronomen „ū“ hier auf die fünf Namen und nicht auf die Füh-

<sup>201</sup>Vgl. Ḥalafallāh 1999: 163, 156, 132; dazu auch Setiawan 2003: 8ff.

<sup>202</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/99f.

<sup>203</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/366.

rer verweisen. 2) Das Suffix „ū“ verweist auf die Götzenbilder mit den fünf Namen, denn sie werden durch den Koran metaphorisch als belebt vorgestellt.<sup>204</sup>

Im Gegensatz zu Ṭabarī und Rāzī meint der moderne syrische Autor Šaḥrūr, dass es sich bei den umstrittenen fünf Namen überhaupt nicht um Götzenbilder handelt. Šaḥrūr unterstützt seine Meinung, indem er den kontextuellen Zusammenhang innerhalb desselben Verses 71:23 „und sie haben (zueinander) gesagt. `Verlasst nie eure Götter, und verlasst weder waddan noch suwā'an, yaḡūṭa, ya'ūqa noch Nasra`“ untersucht. Šaḥrūr bemerkt, dass das Verb im Imperativ *lā taḍarunna* (verlasst nicht!) in diesem Vers zweifach vorkommt. Er meint dazu: „Wenn diese Namen für Götzenbilder gewesen wären, dann hätte der Koran gesagt: „Verlasst eure Götter waddan, suwā'an, yaḡūṭa, ya'ūqa und Nasra nicht!“ Diese zweifache Wiederholung des Verbs im Imperativ sollte daher darauf hindeuten, dass diese Namen nicht Bezeichnungen für Götzenbilder sind. Sonst ist diese Wiederholung inhaltslos.“<sup>205</sup> Šaḥrūr bemerkt weiter: In dem darauf folgenden Koranvers (71: 24) berichtet der Koran mit der Stimme Noahs, dass sie (die Träger dieser Namen) der Grund dafür waren, dass viele Menschen irregeführt wurden. Die Träger dieser Namen werden von Noah auch als Ungerechte bezeichnet und er betete Gott an, dass er sie irreführen möge. Alle solchen Sachen gelten nur für Menschen und gar nicht für Statuen.<sup>206</sup>

Als Unterstützung für Šaḥrūrs Auffassung, dass Noahs Landsleute keine Götzenbilder angebetet haben, gilt, dass das Wort *ṣanam* (Götzenbild) an keiner Stelle der koranischen Noahgeschichte erwähnt wurde, obwohl dieses Wort im Koran im Zusammenhang des Berichtes über andere Prophetengeschichten immer wieder auftritt (vgl. z.B. die koranische Geschichte von Abraham und Moses; 6: 74, 7: 138, 14: 35). Dies Könnte eine innerkoranische Andeutung darauf sein, dass Noahs Landsleute keine *aṣnām* (Götzenbilder) angebetet hatten.

Nun stellt sich die Frage: Da bekannt ist, dass Noah seine Landsleute zum Monotheismus aufgerufen hat, was hatten sie dann anders als Gott angebetet, wenn angenommen wird, dass es keine Götzenbilder waren? Als Antwort darauf meint Šaḥrūr, dass die Gegner Noahs die Sterne wie die Sonne oder den Mond angebetet hatten.<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup>Ebd.

<sup>205</sup>Šaḥrūr 1992: 693f.

<sup>206</sup>Ebd.

<sup>207</sup>Ebd.: 693. Bei dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus (37/38-ca.100), *Ant.* I. 3. 9, wird erwähnt, dass die Vorsintflutler an Astronomie interessiert gewesen sind (nach Lewis 1978: Anm. 7/126).

Diese Meinung Šahrūs kann durch zwei Argumente bekräftigt werden. 1) Durch den Kontext der Sure 71, in der diese fünf Namen erwähnt werden. Noah machte seine Landsleute darauf aufmerksam, dass die Sonne und der Mond bloße Geschöpfe Gottes sind (vgl. 71: 15-16). Das kann bedeuten: Noah wollte durch seine Aufmerksammachung ihre Anbetung für die Sonne und für den Mond kritisieren, indem er sagen wollte: Der Schöpfer hat mehr Anspruch auf euren Dienst als die Geschöpfe. 2) Wie Edzard/Helck u.a. anmerken, heißt das Sternbild des Adlers im Arabischen al-nisr al-ṭāʾir, das der Leier an-nasr al-wāqī.<sup>208</sup> Nasr als Götzenbild gehört zu den fünf umstrittenen Götzenamen. Der Name Waddan steht auch im Zusammenhang mit der Anbetung der Sterne, denn „bei den Minäern ist Waddan der Mondgott.“<sup>209</sup>

Die zweite Frage, ob auch die Araber vor dem Islam Götzenbilder mit den fünf Namen anbeteten, ist, wie bereits angeführt wurde, sowohl durch Ṭabarī als auch durch Rāzī positiv beantwortet worden. Es ist trotzdem bemerkenswert, dass die Namen der arabischen Sippen, die die Götzenbilder mit den umstrittenen Namen angebetet hatten, bei Ṭabarī und Rāzī unterschiedlich angegeben werden. Anstelle von Huḍail bei Ṭabarī nennt Rāzī Ḥamdān als die Sippe, die Suwāʿan angebetet hatte; anstelle von bani Ġuṭaif und Murād steht die Sippe Miḍaḥaḡ für die Verehrung yaġūṭa und anstelle von Ḥamdān steht Murād als Anbeter für yaʿūqa.<sup>210</sup>

Zur Bekräftigung seiner Meinung sagt Rāzī: „Deshalb wurden die Araber als ʿAbd Waddan und ʿAbd yaġūṭa (= Anbeter von Wadd und Anbeter von yaġūṭa) bezeichnet.“<sup>211</sup> Diese Ansicht Rāzīs steht in Kontrast zu dem, was Ibn Al-Kalbī in seinem Buch über die Götzenbilder bei den Arabern schreibt: Die Quraiš in Mekka und die mitwohnenden Araber hatten kein anderes Götzenbild mit mehr Hochachtung verehrt als die Götzenbilder von al-lāt, al-ʿuzza und manāt. Die Quraiš widmeten al-ʿuzza mehr Respekt; die Sippe Ṭuqaif hingegen al-lāt, während die beiden Sippen in Yaṭrib (Medina) al-Aʿws und al-Ḥazraġ das Götzenbild manāts am Innigsten verehrten. Die Bedeutung anderer Götzen wie waddan, suwāʿan, yaġūṭa, yaʿūqa und nasra waren im Vergleich zu al-ʿuzza, al-lāt und manāt geringer.<sup>212</sup>

Erwähnenswert ist hier auch die Bemerkung Ibn al-Kalbīs, dass es in der altarabischen Dichtung keinen Hinweis auf diese fünf Namen der Götzen gibt, außer in zwei Versen von zwei

<sup>208</sup>Vgl. Edzard/Helck u.a. 1965: 457.

<sup>209</sup>Ebd.

<sup>210</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/365 und Ṭabarī 1954: 29/99.

<sup>211</sup>Rāzī 1861: 6/365.

<sup>212</sup>Vgl. Ibn Al-Kalbī 1941: 4ff.

verschiedenen Dichtern, die von Wadd und yağūta sprechen. Der erste Vers, den al-Kalbī auf einen jemenitischen Dichter zurückführt, lautet:

Waddan erhalte dich am Leben (d.h. 'Lebe wohl)  
Denn uns ist nicht mehr erlaubt das Spiel mit Frauen,  
da es mit der Religion ernst geworden ist.

Der zweite Vers (der Stammort seines Verfassers ist bei al-Kalbī nicht angegeben) lautet:

yağūta zog mit uns zu Murād  
Und wir kämpften gegen sie vor dem Morgengrauen<sup>213</sup>

Die dritte Frage, wie diese Götzenbilder zu den vorislamischen Arabern gelangte, wenn angenommen wird, dass sie sowohl durch die Landsleute Noahs wie auch zur Zeit Mohammeds angebetet wurden, beschäftigt Ṭabarī nicht.

Rāzī hingegen weist lediglich auf dieses Problem hin und meint, es sei unlogisch sei zu behaupten, Noah hätte diese Götzenbilder auf die Arche mitgenommen, um sie zu bewahren, denn eine solche Behauptung steht in entscheidendem Kontrast mit den Grundprinzipien seiner Botschaft; er kam, um jede heidnische Verehrung zu vernichten.<sup>214</sup>

Rāzī zieht nicht Erwähnung, dass diese Götzenbilder wegen ihrer möglichen Herstellung aus Stein trotz der Sintflut unversehrt blieben.<sup>215</sup> Der Koraninterpret Alūsī ist aber anderer Meinung. Er nimmt an, dass sowohl in der Zeit Noahs als auch in der von Mohammed diese fünf Götzenbilder existierten. Ausgehend davon, dass wegen der Sintflut auch diese Götzenbilder zerstört wurden, schließt Alūsī aus, dass sie auf die arabische Halbinsel transportiert wurden. Er nimmt an, dass nur die Namen im Gedächtnis derjenigen blieben, die die Sintflut überlebten. Als später die Araber, so Alūsī weiter, Götzenbilder zu verehren begannen, nannten sie sie mit den

---

<sup>213</sup>Ibn Al-Kalbī 1941: 6f. s. die Übersetzung der Verse nach Klinke-Rosenberger 1941: 35.

<sup>214</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/365f.

<sup>215</sup>Der schiitische Koraninterpret Ṭabarsī führt diesbezüglich eine fabelhafte Geschichte an, in der der Teufel eine Rolle spielt: „Das Grab Adams existierte auf einem Berg in Indien. Noah bewachte es ständig, damit es den Ungläubigen nicht gelänge, um es herum zu wandeln. Da sagte ihnen der Teufel: 'Seht! Diese Anhänger Noahs verhalten sich euch gegenüber arrogant, als ob nur sie die Kinder Adams wären. (Ich werde euch helfen). Adam ist in seinem Grab bloß eine Leiche. Ich werde euch den Körper Adams abbilden, damit ihr dann um dieses Abbild wandelt.' Da behaute der Teufel fünf Götzenstatuen und ließ die Gegner Noahs sie anbeten. Als die Sintflut kam, wurden diese Statuen überschwemmt und begraben. Sie blieben begraben, bis sie der Teufel für die Ungläubigen in Mekka herausbrachte“ (Ṭabarsī 1959: 5/365).

fünf Namen der Götzenbilder aus Noahs Zeit.<sup>216</sup> Eine ähnliche Auffassung vertritt auch Ibn al-Kalbī in seinem Buch *‘kitāb al-aṣnām’*.<sup>217</sup>

Die Annahme von der Speicherung dieser Namen im Gedächtnis der Überlebenden und von einer Weiterleitung an die späteren Generationen kann auch durch koranische Aussagen bekräftigt werden: Laut dem Koran hatten die Araber in der Zeit von Mohammed gute Kenntnisse der früheren Geschichten, denn immer wenn der Prophet Mohammed ihnen von diesen Geschichten der Propheten und deren Landsleute erzählte, dann sagten sie: „... Fabeln der Alten“ (25: 5) oder „dies sind ja nur Fabeln der Alten“ (8: 31).<sup>218</sup>

Diesbezüglich meint Schöck, dass die altarabische Geschichte den Fundus der Quṣṣās bildete.<sup>219</sup> Auch im Anschluss an Canova kommen neben semitischen, hellenistischen, gnostischen und hermetischen Elementen auch genuin arabische Themen vor, die die Mythen und Legenden in Arabien und allgemeiner im Nahen Osten seit uralten Zeiten bildeten.<sup>220</sup>

Die Möglichkeit, dass Götzenstatuen mit diesen fünf Namen nach Arabien transportiert wurden, kann nicht ausgeschlossen werden. So erzählt Ibn al-Kalbī von einem bekannten Araber, der vor dem Islam lebte. Es ist ‘Amr Ibn Luḥai, der Ibn al-Kalbī als der erste gilt, der die Götzensteine aufstellte.<sup>221</sup> Als ‘Amr Ibn Luḥai einmal von einer schweren Krankheit ergriffen wurde, sagte man zu ihm: „in al-Balqa in Syrien ist eine heiße Quelle; wenn du dorthin gehst, wirst du genesen. [...] Er fand nun, daß die Leute die Götzen anbeteten. [...] Nun bat er sie, ihm solche zu schenken. Sie taten so, und er langte mit ihnen in Mekka an und stellte sie rund um die Ka‘aba auf.“<sup>222</sup>

---

<sup>216</sup>Vgl. Alūsī: 29/77.

<sup>217</sup>Vgl. Ibn al-Kalbī 1941: 4.

<sup>218</sup>An anderen Stellen sagt der Koran (11: 49): „Dies ist eine der Geschichten der Vergangenheit, die wir dir offenbaren. Weder du kanntest sie vordem, noch dein Volk ...“ (11: 49). Rāzī meint zum letzteren Vers: „Im allgemeinen waren die früheren Geschichten den Arabern vor dem Islam bekannt; im einzelnen aber nicht. (Rāzī 1861: 3/666, vgl. auch ‘Abdu/Riḍā 1961:12/89.

<sup>219</sup>Vgl. Schöck 1993: 1.

<sup>220</sup>Vgl. Canova 2001: 2.

<sup>221</sup>Ibn al-Kalbī: 1941: 5.

<sup>222</sup>Ebd.: 5 und 15 und die deutsche Übersetzung von Klinke-Rosenberger 1941: 34; vgl. auch Edzard/Helck u.a. 1965: 457.

#### 4.2.2 Zu 11: 27-34

Die ablehnende Haltung der Landsleute Noahs gegenüber seinen Aufruf wird auch in Sure 11 (27, 29-34) zum Ausdruck gebracht. Hier steht ein Dialog zwischen Noah und seinen Landsleuten: „Doch die Vornehmen seines Volkes, die ungläubig waren: sagten: `Wir sehen in dir (in Noah) einen Menschen wie unseresgleichen, und wir sehen niemanden dir folgen außer den Niedrigsten unter uns, den Gedankenlosen, und wir sehen (auch) nicht, dass euch uns gegenüber irgendwelche Gunst zuteil geworden ist. In der Tat, wir betrachten euch als Lügner.` (27) [...] [Noah sagt]: Oh mein Volk! Ich verlange dafür keinen Reichtum von euch. Wahrlich mein Lohn wird mir von niemand anderem als Gott zuteil. Und es ist nicht meine Art, jene wegzustoßen, die gläubig wurden. Denn wahrlich, sie werden ihrem Herrn begegnen. Doch euch sehe ich als ein Volk, das töricht ist. (29) Und oh mein Volk! Wer würde mir helfen gegen Gott, wenn ich sie wegschicken würde? Wollt ihr also nicht nachdenken. (30) Und ich sage nicht zu euch, dass mir das Verfügungsrecht über die Schätze Gottes gegeben worden ist, noch kenne ich das Verborgene. Und erkläre nicht: `ich bin ein Engel`, noch sage ich jenen, die in euren Augen verachtenswert sind, dass Gott ihnen nicht Gutes gewähren wird, denn Gott weiß sehr wohl, was in ihren Seelen ist. Denn täte ich dies, dann würde ich fürwahr zu denen gehören, die unrecht tun.` (31) Da sagten sie: `Oh Noah! Du hast genug mit uns gehadert und gar viel mit uns gestritten. So bring uns hierbei, was du uns androht, wenn du wahrhaft bist!` (32) Er sagte: `Wahrlich, Gott wird es herbeiführen, wenn er will und ihr könnt euch dem nicht entziehen. (33) Mein Rat wird euch nicht nützen, auch wenn ich euch noch so gern ein guter Ratgeber sein möchte, wenn Gott will, dass ihr dem Irrtum verfallt. Er ist euer Herr, und zu ihm werdet ihr zurückgebracht` (34).“

##### 4.2.2.1 Zu 11: 27

„Doch die Vornehmen (al-mala') seines Volkes, die ungläubig waren: sagten: `Wir sehen in dir (in Noah) einen Menschen wie unseresgleichen, und wir sehen niemanden dir folgen außer den Niedrigsten unter uns (arādīlunā), den Gedankenlosen (bādiya r-ra'yī), und wir sehen (auch) nicht, dass euch uns gegenüber irgendwelche Gunst zuteil geworden ist. In der Tat, wir betrachten euch als Lügner.` (11: 27)

Der Koran legt hier den Landsleute Noahs in den Mund, dass sie sich gegen seinen Aufruf wandten, weil weder Noah noch diejenigen, die ihm glauben, gegenüber ihnen selbst irgendwelchen Vorzug haben. Noah ist ein Mensch wie ihresgleichen. Seine Anhänger sind *ārādīl* (die

Niedrigsten) und *bādiya r-ra'yī* (die Gedankenlosen). Außerdem bezeichnet der Vers 11: 27 die Gegner Noahs als *al-mala'* (die Vornehmen). Sowohl Ṭabarī als auch Rāzī behandeln diese drei Aspekte.<sup>223</sup>

Der Vers beginnt mit der Charakterisierung der Landsleute Noahs durch das Attribut *al-mala'*. Für Ṭabarī bedeutet dieses Wort die Vornehmen und die Führer des Volkes.<sup>224</sup>

Rāzī interessiert sich bei der Erklärung des Wortes *al-mala'* für die arabische Morphologie. Er schlägt 2 etymologische Auslegungsmöglichkeiten für die Bedeutung dieses Wortes vor: a) Das Wort *al-mala'* stammt von dem Verbstamm *mala'a* (=füllen). Dementsprechend kann das Wort nach Rāzī auf dreierlei Weise verstanden werden: Die Gegner Noahs waren 'gefüllt' (d.h. gut gerüstet) mit Argumenten, mit denen sie Noahs Argumenten widersprechen konnten. Sie werden so attribuiert, weil sie die Herzen ihrer Gegner mit Ehrfurcht und ihre Sitzplätze mit viel Prunk und Pracht „gefüllt“ haben oder weil sie mit ausgewogenem Verstand *'uqūl rāḡiḡa* und richtigen Meinungen *arā'un ṣā'iba* gefüllt (gerüstet) sind. b) Das Wort entstammt aus *tammalla'* (sich demonstrativ zeigen). Das bedeutet, dass die Gegner Noahs ihm ihre Fähigkeiten demonstrieren.<sup>225</sup>

Zu dem Versteil „wir sehen in dir (in Noah) einen Menschen wie unseresgleichen“ meint Ṭabarī, dass die Gegner Noahs es ablehnen, dass Gott einen Menschen als Gesandten zu den Menschen schickt. Ein Gesandter Gottes soll nach ihrer Meinung den Menschen in Geschöpflichkeit, Aussehen und Geschlecht nicht gleich sein.<sup>226</sup>

Ähnliches sagt auch Rāzī. Außerdem verweist er auf die altindische Konfession *Al-barāhmah*, wo es nach Rāzī unmöglich ist, dass Menschen Propheten werden.<sup>227</sup> Zu dieser Auffassung der *Al-barāhmah* meint Ibn Ḥazm, dass sie glaubten, Gott brauche keine Propheten zu senden, um die Menschen rechtzuleiten. Denn Gott sei imstande, die Menschen durch ihren Verstand der Menschen in die Rechtleitung zu zwingen.<sup>228</sup>

<sup>223</sup>Hier sei auf die Anmerkung im dritten Kapitel verwiesen, dass Ibn 'Arabī in seinem Buch *'fuṣūṣ al-ḡikam* generell keine Interpretation zu Sure 11 liefert. Daher fehlen bei der Behandlung der Noahgeschichte zu dieser Sure in der vorliegenden Arbeit die Äußerungen Ibn 'Arabīs.

<sup>224</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/295.

<sup>225</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/650.

<sup>226</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/295.

<sup>227</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/650.

<sup>228</sup>Vgl. Ibn Ḥazm 1975: 1/69.



Auch im Zusammenhang seiner Auslegung des Versteils: „wir sehen in dir (Noah) einen Menschen wie unseresgleichen“ meint Rāzī:

Es beweist die göttliche Weisheit, dass Gott nur Menschen als Propheten entsandte. Wenn Gott Engel als Propheten entsandt hätte, dann wären die Aufgerufenen vor allem in Bezug auf die von ihm (dem Prophetenengel) erbrachten Wunderwerke (muʿǧizāt) skeptischer gewesen, denn die Aufgerufenen hätten in diesem Falle meinen können: Solche Wunderwerke seien von ihm (dem Prophetenengel) abgeleitet und wären daher nicht als göttliche Unterstützung für seinen Aufruf berechnet worden.<sup>229</sup>

Dazu verbindet Rāzī „wir sehen in dir (Noah) einen Menschen wie unseresgleichen“ mit einer anderen koranischen Stelle, in der der Koran den Landsleuten Mohammeds folgendes in den Mund legte: `wa qālū law-lā unzila ʿalayhi malakun` „Und sie sagten: Wenn nur ein Engel zu ihm (Mohammed) herabgesandt worden wäre“ (6: 8).<sup>230</sup>

Bezüglich der Ablehnung Noahs aufgrund seines Menschseins durch die Zeitgenossen ist auf eine interessante Bemerkung des syrischen Autor Šaḥrūr zu verweisen. Zwei andere koranische Stellen (25: 37 und 26: 105) berichten, dass die Landsleute Noahs nicht nur einen, sondern mehrere Gottesgesandte der Lügen bezichtigten. Das mag bedeutet, dass zu den Landsleuten Noahs mehrere Gesandte geschickt wurden. Šaḥrūr meint, dass zu den Landsleuten auch Engel herabgesandt wurden.<sup>231</sup> Möglicherweise kann die Erwähnung des Wortes *mursalīn* (Gesandte) in Pluralform darauf hindeuten, dass zu den Landsleuten, da sie die Botschaft Gottes nicht durch einen Menschen (durch Noah) akzeptieren wollten, auch Prophetenengel entsandt wurden.

Ein weiterer von den Gegnern Noahs angegebener Grund für ihre Ablehnung gegenüber seinem Aufruf besteht nach (11: 27) darin, dass Noah nur *al-arāḍil* (die Niedrigsten) folgten. Für Ṭabarī hat das Wort *arāḍil* ohne weiteres die Bedeutung von *safala* (=die Niedrigen). Für Ṭabarī gilt der darauf folgende Ausdruck *bāḍiya r-raʿyī* nicht als weiteres Attribut für die Anhänger Noahs und hat daher nicht die Bedeutung von *Gedankenlosen*. Nach seiner Ansicht ist dieser Ausdruck ein Relativsatz, der von dem Attribut *arāḍil* abgeleitet ist. Dementsprechend bedeutet die Phrase *arāḍilunā bāḍiya r-raʿyī* „Die Niedrigsten unter uns, deren Niedrigsein uns deutlich und klar ist.“<sup>232</sup>

Um seine Auslegung abzusichern, und um sich auch hier den *usūl al-tafsīr* (den Grundregeln der Koraninterpretationen) zu unterwerfen, zitiert Ṭabarī einen arabischen Vers von einem

<sup>229</sup>Rāzī 1861: 3/650.

<sup>230</sup>Ebd.

<sup>231</sup>Vgl. Šaḥrūr 1992: 678f.

<sup>232</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/295.

namentlich nicht erwähnten Dichter, der den Ausdruck *bādiya r-ra'yī* mit eben jener Bedeutung verwendet, die mit Ṭabarī's eigener Meinung übereinstimmt. Mit gleicher Intention zitiert Ṭabarī eine durch *isnād* gestützte Überlieferung, die auf den Prophetengefährten Ibn 'Abbās zurückgeht. Entsprechend des zitierten Verses und der zitierten Überlieferung wird das erste Wort *bādiya* *rin* dem Ausdruck *bādiya r-ra'yī* nicht mit einem *hamza* am Ende ausgesprochen. So wird es nach Ṭabarī von den meisten Rezitatoren von Al-Madina und von dem Iraq rezitiert. Entsprechend dieser Lesart bezieht sich das Attribut *bādiya r-ra'yī* auf diejenigen, die Noah Folge geleistet haben und hat die Bedeutung von "Gedankenlosen"<sup>233</sup> Dagegen wird das erste Wort in dem Ausdruck *bādiya r-ra'yī* nach der zweiten möglichen der Lesart mit *hamza bādi'* rezitiert. Somit steht es mit dem darauf folgenden Wort *ar-ra'yī* in Genitivverbindung und kommt dann als weiteres Attribut für die Landsleute Noahs mit der Bedeutung "die Gedankenlosen" vor. Obwohl zwischen beiden Lesarten keine wesentlichen Bedeutungsunterschiede bestehen, befürwortet Ṭabarī die erste Lesart, da sie allgemein anerkannt ist.<sup>234</sup>

Auch Rāzī hält sich hier an die *uṣūl al-tafsīr*. So zitiert er bei seiner Erklärung für die Bedeutung des Wortes *arādīl* (die Niedrigsten), um den arabischen Sprachgebrauch zu untersuchen, den arabischen Grammatiker Wāḥidīy (gest. 1075). Nach Wāḥidīy ist das Wort *arādīl* ein emphatischer Plural. Denn es ist der Plural für den Plural *arḍal* (die Niedrigen). Als Beleg für eine solche Pluralbildung zitiert Rāzī ein (ohne Angabe des *isnād*) auf den Propheten Mohammed zurückgeführtes ḥadīṭ, in dem der Prophet die Besten unter den Gläubigen als *aḥāsīn al-aḥlāq* (die mit besten Charakterzügen) beschreibt. Denn das Wort *aḥāsīn*, das dem Wort *arādīl* morphologisch gleich ist, ist wiederum nach Rāzī auch ein Plural des Plurals.<sup>235</sup>

Für den Ausdruck *bādiya r-ra'yī* erwähnt Rāzī ebenfalls die bereits bei Ṭabarī angegebenen Möglichkeiten. Zur Unterstützung der Möglichkeit, dass *bādiya r-ra'yī* ohne Hamza am Ende des ersten Wortes rezitiert wird und damit die Bedeutung von „die Niedrigsten unter uns, deren Niedrigsein uns deutlich und klar ist“, zitiert Rāzī eine Lesart des bekannten Koranrezitators Muḡāhid. Muḡāhid liest wie folgt: *arādīluna bādiya ra'yī al-ā'yun* (=nur die Niedrigsten unter uns, deren Niedrigstsein für jeden klar ist, der sie sieht).<sup>236</sup>

Rāzī liefert noch eine weitere Erklärung für *arādīluna bādiya r-ra'yī*. Die Gegner Noahs hätten damit gemeint, dass diejenigen, die Noah Folge geleistet hatten, nur mit ihrem *ẓāhir* (mit

<sup>233</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/295ff.

<sup>234</sup>Ebd.

<sup>235</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/650f.

<sup>236</sup>Ebd.

ihren Zungen) und nicht mit ihrem *bāṭin* (mit ihren Herzen) geglaubt haben. Hier wird das Wort *bādiyya* von dem Verb *bada* (scheinen) abgeleitet.<sup>237</sup>

#### 4.2.2.2 Zu 11: 29-30

Als Antwort auf die bereits angeführten Argumente von Noahs Landsleuten legen u.a. die beiden Verse (11: 29, 30) Noah das Folgende in den Mund: „und Oh mein Volk! Ich verlange dafür keinen Reichtum von euch. Wahrlich mein Lohn wird mir von niemand anderem als Gott zuteil. Und es ist nicht meine Art, jene wegzustoßen, die gläubig wurden. Denn wahrlich, sie werden ihrem Herrn begegnen. Doch euch sehe ich als ein Volk, das töricht ist (29). Und oh mein Volk! Wer würde mir helfen gegen Gott, wenn ich sie wegschicken würde? Wollt ihr also nicht nachdenken (30).“

Interessant bei Ṭabarī's Kommentar zum Vers 11: 29 ist seine Suche nach *al-munāsabah bayna al-'ayyāt* (dem kontextuellen Zusammenhang zwischen den Versen). Er verbindet den letzten Versteil in diesem Vers „Denn wahrlich, sie (die Gläubigen, die nach der Ansicht der Gegner Noahs die Niedrigsten sind) werden ihrem Herrn begegnen“ mit der Äußerung der Gegner Noahs in dem vorangestellten Vers (11: 27) „und wir sehen niemanden dir folgen außer den Niedrigsten unter uns.“ Ṭabarī meint diesbezüglich, dass Noah zu seinen Gegnern sagen wollte:

Diese Gläubigen, die ihr als die Niedrigsten anseht, werden (im Jenseits) Gott begegnen. Gott wird sie danach fragen, was sie im Diesseits getan haben. Er wird sie aber nicht nach ihrem Stamm oder nach ihrem Reichtum fragen.<sup>238</sup>

Auf eine weitere *al-munāsabah bayna al-'ayyāt* stößt Ṭabarī in einer auf Ibn Ḡuraiğ zurückgeführten Überlieferung, die er mit *isnād* zitiert. Entsprechend dieser Überlieferung stellten die Gegner Noahs eine Vorbedingung dafür, dass sie dem Aufruf Noahs Folge leisten, nämlich: Noah sollte jene Gläubigen, die nach der Ansicht seiner Gegner zu den Niedrigsten gehören, zurückweisen. Denn die Gegner Noahs wollten es nicht zulassen, mit den Niedrigsten gleichgestellt zu werden.<sup>239</sup>

Dieselbe Überlieferung zitiert Rāzī ohne Angabe des *isnād*, und ebenfalls um die *munāsabah bayna al-'ayyāt* zwischen den beiden Versen 11: 27 und 11: 29 zu beweisen.<sup>240</sup> Außerdem will Rāzī (auch ausgehend von seinem Interesse an der *munāsabah bayna al-'ayyāt*) den ganzen Vers 11: 29 als eine detailliertere Antwort Noahs auf jeden Aspekt, den seine Gegner als Argu-

---

<sup>237</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/651.

<sup>238</sup>Ṭabarī 1960: 15/300f.

<sup>239</sup>Ebd.

<sup>240</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/652.

ment für ihre Auflehnung gegen seinen Aufruf vorbrachten, verstehen. Zwischen „und wir sehen niemanden dir folgen außer den Niedrigsten unter uns“ und „Ich verlange dafür keinen Reichtum von euch“ besteht der Zusammenhang nach Rāzī auf zweierlei Art und Weise:

a) Er [Noah] sagte [zu seinen Gegnern]: Es ist ihm egal, dass ihm nur die Niedrigsten folgten. Denn für ihn sind die Reichen und die Armen gleich; er verlangt keinen Reichtum als Gegenleistung für seinen Aufruf. b) Noah will seinen Gegnern sagen: Solange sie [die Gläubigen] nur an Äußerlichkeiten [als Niedrigste] sehen, dann wäre es auch nun möglich, dass sie sogar in ihm nur einen armen Menschen sähen und dann schlussfolgern, dass er mit seinem Aufruf zu Gott um ihr Geld bittet. [Noah wollte deshalb betonen], dass seine Gegner [wenn sie so denken würden] damit zu einem Fehlschluss gelangten; er verlangt von ihnen keinen Reichtum ...<sup>241</sup>

Zur weiteren Hervorhebung der *munāsabah bayna al-ʿayyāt* verbindet Rāzī den Vers 11: 29 mit dem Versteil in 11: 27, der den Gegnern Noahs folgendes in den Mund legt: „und wir sehen auch nicht, dass euch uns gegenüber irgendeine Gunst zuteil geworden ist.“ Nach Rāzī zählt der Verzicht Noahs auf jede materielle Gegenleistung für seinen Aufruf zu den allerhöchsten Stufen der durch Gott verliehenen Gunst, durch die der Mensch die anderen übertrifft.<sup>242</sup>

Anders als bei Ṭabarī verbindet Rāzī den Versteil in 11: 29 „Denn wahrlich, sie (die Gläubigen) werden ihrem Herrn begegnen“ nicht mit dem Versteil „den Niedrigsten unter uns“ (11: 27) sondern mit einer von ihm bereits angeführten Erklärung für den Ausdruck *bādiya r-raʿyi*, der im selben Vers vorkommt. Entsprechend dieser Erklärung kann der Ausdruck *bādiya r-raʿyi* nach Rāzī die Bedeutung `scheinen` haben. Die Gegner Noahs hätten damit gemeint, dass diejenigen, die Noah Folge geleistet hatten, dies nur scheinbar mit ihrem *ẓāhir* (mit ihren Zungen) und nicht mit ihrem *bāṭin* (mit ihren Herzen) getan haben. Darauf antwortet Noah in 11: 29, indem er zu seinen Gegnern sagt: Sie (diejenigen, die nach der Ansicht der Gegner Noah nur mit ihrem *ẓāhir* folgten) werden Gott begegnen, der im Jenseits es am besten beurteilen wird, ob sie mit dem *ẓāhir* oder mit dem *bāṭin* folgten.<sup>243</sup>

Weiterhin verbindet Rāzī den Teil „Und ich sage nicht zu euch, dass mir Verfügungsrecht über die Schätze Gottes gegeben worden ist“ aus dem Vers 11:29 mit dem darauf folgenden Vers 11: 31:

[Noah will zu seinen Gegnern sagen], dass er selbst auch zu den Armen gehört. Deshalb ist die Bescheidenheit seine Art und Weise [...]. Er hat kein Streben nach dem Zusammenleben mit Adligen, Prinzen oder Emiren. Er fühlt sich wohler, wenn er sich unter

---

<sup>241</sup> Ebd.

<sup>242</sup> Ebd.

<sup>243</sup> Ebd.

den Bescheidenen befindet, die von seinen Gegnern als die Niedrigsten bezeichnet werden.<sup>244</sup>

In den oben zitierten Äußerungen Rāzī spiegelt sich meiner Meinung nach ein Teil seiner Biographie wider. Nachdem Rāzī für geraume Zeit die Könige und Prinzen begleitet hatte, wurde er nach einem Treffen mit dem bekannten Sufi Nağm al-dīn Kubra (gest. 1221) zum berühmtesten Asketen seiner Zeit. Er nahm von den Königen und Prinzen Abstand und zog sich zurück in die *ḥalwa* (Zurückgezogenheit), wo er dann seine Koranauslegung verfasste.<sup>245</sup>

Interessant bei seiner Auslegung für den Versteil „und es ist nicht meine Art, jene wegzustoßen, die gläubig wurden“ ist es, dass Rāzī „ein bedeutendes Kapitel der Prophetologie“<sup>246</sup> bei den Muslimen aufgriff; nämlich die Frage der *‘iṣma* (die Unfehlbarkeit oder das Geschütztsein vor Fehlbarkeit) der Propheten.

Für Muslime gilt, dass Gott seine Propheten vor Sünde und Irrtum schützt, als Vorbedingung, um das wahre Wort Gottes durch keinerlei äußerlichen Makel zu trüben.<sup>247</sup> Ein weiterer Grund für die muslimische Ablehnung der Vorstellung, „dass auch die Propheten Sünden begehen können, besteht nach dem spanischen Theologen Ibn Ḥazm in Folgendem: Wäre Ungehorsam bei den Propheten möglich, so wäre er auch uns erlaubt, da wir ja aufgefordert werden, ihre Taten nachzubilden, und wir wüssten demnach nicht, ob vielleicht alles, was der Prophet getan hat, Ungehorsam“<sup>248</sup> war.

Im Anschluss an Andræ ist die *‘iṣma* nach der orthodoxen Theologie „nicht eine persönliche Errungenschaft, ein durch sittlichen Kampf erworbener und durch sittliche Taten bewiesener Zustand. [...] *‘iṣma* heißt Geschütztsein. Gott schützt seine Propheten vor Irrtum und Sünde.“<sup>249</sup> So spricht Al-Īğī (1281-1355) von der göttlichen Macht, die die Propheten davon abhält, Sünden oder Fehler zu begehen.<sup>250</sup> Hingegen besagt die Lehre der muslimischen Philosophen, „dass die *‘iṣma* auf einer natürlichen, durch Tugendübung befestigten Anlage beruhe.“<sup>251</sup>

Wie Schöck anmerkt, wird die Lehre der *‘iṣma* auch bei Ṭabarī behandelt.<sup>252</sup> Ṭabarī hält die Sündhaftigkeit der Propheten vor und nach der Berufung für möglich. Nach seiner Vorstellung können Propheten zwar geringfügige (*ṣağīra*), nicht aber schwere Sünden (*kaḇīra*) bege-

---

<sup>244</sup> Rāzī 1861: 3/652.

<sup>245</sup> Vgl. Ġazzār 2000: Anm. 1/20.

<sup>246</sup> Schimmel 1981: 86.

<sup>247</sup> Ebd.

<sup>248</sup> Andræ 1918: 134.

<sup>249</sup> Ebd.

<sup>250</sup> Vgl. Al-Īğī 1980: 366.

<sup>251</sup> Andræ 1918: 125.

<sup>252</sup> Schöck 1993: 38.

hen.<sup>253</sup> Trotzdem behandelt Ṭabarī diese Frage nicht bei seiner Interpretation für den Teil des Verses 11: 31, in dem Noah sagt: „wenn ich sie (die Gläubigen) wegschicken würde.“ Dagegen verweist Rāzī im Zusammenhang seiner Interpretation für diesen Versteil auf die Auffassung einer bei ihm namentlich nicht erwähnten Richtung. Die Anhänger dieser Richtung sehen diesen Versteil als Beweis dafür, dass die Propheten sündigen können. Sie vergleichen dabei (so Rāzī) zwischen dem Versteil „und es ist nicht meine Art, jene wegzustoßen, die gläubig sind“ und einer Geschichte in der Biographie des Propheten Mohammed. Einerseits deutet der Versteil an, dass das Wegstoßen der Gläubigen um der Ungläubigen willen zu den großen Sünden zählt.<sup>254</sup> Deshalb weigert sich Noah, diesem Wunsch der Ungläubigen zu gehorchen. Auf der anderen Seite wurde überliefert, dass der Prophet Mohammed einmal einige arme Gläubige um der Ungläubigen willen weggestoßen hat. Deswegen tadelte ihn Gott im Koran: „und weise nicht diejenigen ab, die vom Morgen bis zum Abend ihren Herrn anrufen“ (6: 52).<sup>255</sup> Das deutet darauf hin, dass der Prophet Mohammed eine Sünde begangen hat, womit die Sündhaftigkeit der Propheten möglich wäre.

Obwohl Rāzī implizit zugibt, dass der Prophet Mohammed einige Gläubige tatsächlich weggestoßen hat, unterscheidet er zwischen dem 'Wegstoßen' in der Noahgeschichte und dem in der Geschichte Mohammeds: Nach Rāzī verlangten die Gegner Noahs von ihm, dass er die Gläubigen für immer wegstoßen soll, während Mohammed die Gläubigen im Interesse des Gemeinwohls vorläufig weggestoßen hat.<sup>256</sup>

Diese Auseinandersetzung Rāzīs mit den Meinungen, die für die Sündhaftigkeit der Propheten sprechen, resultiert aus seiner festen Überzeugung von der Sündlosigkeit der Propheten.

---

<sup>253</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 26/68ff. und nach Schöck 1993: 95. In Bezug auf die Frage des *'iṣma* bemerkt Schimmel, dass bei der sufistischen Richtung der Sanusiyya die Meinung herrscht: „Der Prophet hat vier notwendige Qualitäten – er muss aufrichtig sein, muss zuverlässig sein, muss unbedingt das Gotteswort verkündigen und muss hellen, klaren Verstand *'faṭāna'* haben; dagegen ist es unmöglich, dass er lügt, ungetreu ist, die Gottesbotschaft verheimlicht oder stumpfsinnig ist. Dazu kommt eine mögliche Eigenschaft, nämlich, dass er von menschlichen akzidentiellen Schwächen betroffen werden kann“ (Schimmel 1981: 87).

<sup>253</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/653.

<sup>254</sup>Ebd.

<sup>255</sup>Ebd.

<sup>256</sup>Ebd. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Rāzī sich in Bezug auf das „Wegstoßen“ der Gläubigen in der Geschichte Mohammeds widerspricht: In seinem Buch *'iṣmat al-'anbiyyā'* (Unfehlbarkeit der Propheten) meint Rāzī, dass die äußere Bedeutung des Versteils (6: 52): „Und weise nicht diejenigen ab, die vom Morgen bis zum Abend ihren Herrn anrufen“ nicht darauf hinweist, dass Mohammed die Gläubigen tatsächlich weggestoßen hat. Ausgehend von seiner zweiten Auslegung für diesen Versteil meint Rāzī, dass Gott diesen Vers offenbarte, weil die Gegner Mohammeds von ihm verlangt haben, die Gläubigen wegzustoßen. So befahl ihm Gott, sich gegen ihren Wunsch aufzulehnen; vgl. Rāzī 1981: 139.

Denn er ist „einer der eifrigsten Verteidiger des Dogmas der Sündlosigkeit der Propheten.“<sup>257</sup> So lehnt Rāzī alle Traditionen ab, die der *ʿiṣma* der Propheten widersprechen.<sup>258</sup>

In seinem Buch "*ʿiṣmat al-ʿanbiyyā*" sagt Rāzī ausdrücklich, dass die Propheten zur Zeit ihres prophetischen Berufes immun sind in Bezug sowohl auf große als auch kleine Sünden.<sup>259</sup> „Diese Immunität erstreckt sich auf absichtliche Verfehlungen. In irrtümlicher Weise ist die Versündigung auch ihnen möglich.“<sup>260</sup> Mit dieser Auffassung über die Sündlosigkeit vertritt Rāzī ebenfalls die Meinung der älteren Aschʿarīten. Denn sie beschränken die *ʿiṣma* der Propheten „auf absichtliche Lüge in der Verkündigung und auf Schandtaten und grobe, verderbliche Sünden.“<sup>261</sup>

Rāzī als Verteidiger der *ʿiṣma* steht in krassem Widerspruch zu einigen allgemein akzeptierten ḥadīthen. Zu diesen ḥadīthen gehört das so genannte ḥadīth *al- šafāʿa* (ḥadīth der Fürsprache), das auch ḥadīth *yawm al-qiyāma* (ḥadīth des Auferstehungstages) genannt wird. Dieses ḥadīth fasst Goldziher wie folgt zusammen: „Die am Tage der Auferstehung an einem unbequemen Ort eingeschlossenen Gläubigen wollen sich, um aus dieser lästigen Lage befreit zu werden, der Fürsprache eines Propheten bedienen. Nacheinander wenden sie sich, von dem einen an den folgenden gewiesen, mit ihrer Bitte an Adam, dann nacheinander an Noah,<sup>262</sup> Abraham und Moses. Jeder von ihnen erklärt sich mit Hinweis auf seine Versündigung als ungeeignet für solche Fürsprache. Endlich weist sie Jesus an Mohammed als einen Gottesdiener, dem Gott vergibt, was er früher und später an Sünden verübt.“<sup>263</sup> Entsprechend diesem ḥadīth bekennen sich die Propheten jeweils zu einer Sünde. Ausgenommen ist entsprechend diesem ḥadīth nur Jesus.<sup>264</sup> Er selbst aber bedarf dennoch der Fürsprache.<sup>265</sup>

<sup>257</sup> Goldziher 1912: 238. Wie auch Schöck anmerkt, behandelt Rāzī „die Sündlosigkeit (*ʿiṣma*) der Propheten systematisch sowohl in seinem Tafsīr als auch in seiner gesonderten Schrift *ʿiṣmat al-ʿanbiyyā*. [...] Er führt die Positionen, die hinsichtlich der *ʿiṣma* der Propheten vertreten wurden, im einzelnen auf“ (Schöck 1993: 95).

<sup>258</sup> Vgl. Goldziher 1912: 230ff, 241ff. nach Schöck, 1993: 126. In Bezug auf die Sündlosigkeit Adams, der bei den Muslimen als der erste Prophet gilt, meint Schöck, z.B. dass Rāzīs eigene Position „nur als Negation der positiven Thesen zur Sündhaftigkeit Adams erscheint. Sie wird also nicht ihrer eigenen inneren Logik nach, sondern in Reaktion auf die Thesen anderer entwickelt. Er entfaltet keine eigentliche *ʿiṣma*-Theorie; seine Theorie zerfällt in die jeweiligen Antithesen“ (Schöck 1993: 131).

<sup>259</sup> Vgl. Rāzī 1981: 28ff. und nach Goldziher 1912: 240.

<sup>260</sup> Ebd.

<sup>261</sup> Schimmel 1981: 90.

<sup>262</sup> Wie Andræ bemerkt, wollte Noah eigentlich keine *šafāʿa* einlegen. Hingegen hat er sogar für sein Volk um Strafe gebeten (71: 27) (vgl. Andræ (1918: 243). Zu dem Gebet Noahs gegen sein Volk s. Punkt 4.3.3 dieser Arbeit.

<sup>263</sup> Goldziher 1912: 241 vgl. des ḥadīth auch bei Andræ 1918: 236f.

<sup>264</sup> Isa seinerseits stellte entsprechend 5: 118 Strafe oder Gnade Gott anheim (vgl. Andræ 1918: 243).

<sup>265</sup> Vgl. Schöck 1993: 139.

Ein weiteres ḥadīṭ, das auch in die anerkannten Sammlungen als *ṣaḥīḥ* aufgenommen wurde, hängt mit der Sündhaftigkeit des Propheten Abrahams zusammen laut Abu Hureyra sagt der Prophet: Abraham hat nur dreimal unwahre Aussagen getan; zwei davon um Gottes willen: als er (den Götzendienern gegenüber) sagte, dass er krank sei (Sure 37, 87); als er (nach Zerstümmerung der Götzenbilder) sagte: `der größte Götze habe die anderen Götzen zertrümmert` (vgl. Sure 21, 64); ein drittes Mal, als er seine Frau Sara als seine Schwester ausgab.<sup>266</sup>

Da dieses ḥadīṭ dem *ʿiṣma*-Dogma prinzipiell widerspricht, greift Rāzī es an. „Dieses ḥadīṭ (sagt Rāzī) darf nicht angenommen werden, denn es ist nicht erlaubt, Abraham das Lügen zuzumuten. Darauf entgegnete man mir: Wie dürfte man glaubwürdige Überlieferer der Unwahrheit zeihen? Ich habe darauf die Antwort: Da hier zwei Dinge einander gegenüberstehen: entweder dem Ḥalīl (Abraham) oder dem Überlieferer das Lügen zuzuschreiben, so muss man notwendigerweise davon überzeugt sein, dass der letztere die Unwahrheit berichtet hat.“<sup>267</sup> Anhand dieser Äußerung Rāzīs kann seine Auffassung geschlussfolgert werden, dass bei der Interpretation einer Koranstelle die Überlieferungen der Prophetengefährten, die unter den Grundregeln der Koraninterpretation als *aṣl* gelten, abgelehnt werden, wenn sie den Verstandsargumenten widersprechen. Denn dass Abrahams Autorität als höher anzusehen ist als die der Gefährten betrachtet Rāzī als logische Notwendigkeit.

Eine weitere dogmatische Frage, die bei Ṭabarī im Zusammenhang der Interpretation des Versteils „und oh mein Volk! Wer würde mir helfen gegen Gott, wenn ich sie (die Gläubigen) wegschicken würde?“ (11: 30) auf kein Interesse stößt, ist die Frage der *ṣafāʿa* (die Fürsprache des Propheten Mohammed im Jenseits). Dagegen weist Rāzī bei seiner Interpretation für diesen Versteil darauf hin, dass der bekannte Muʿtazilīt Ğubāʿī (gest. 914) ihn als Beweis dafür anwandte, dass Gott im Jenseits keine *ṣafāʿa* (Fürsprache) für die Aufhebung der Strafe zulassen würde. Ğubāʿī (so Rāzī) versteht den vorliegenden Versteil wie folgt: Wenn die Fürsprache im Jenseits jemandem zuteil werden kann, dann würde Noah der erste sein, der mehr Anspruch darauf hat. Noah begründete seine Ablehnung, die Gläubigen wegzustoßen, aber damit, dass niemand ihm gegen Gott helfen würde, wenn er das täte. Das bedeutet nach Ğubāʿī, dass niemandem die Fürsprache für die Aufhebung der Strafe gewährt wird.<sup>268</sup> Rāzī weist weiter darauf hin, dass die Argumentation der Muʿtazilīten zu diesem Versteil ihrer Auslegung des Versteils „und fürchtet den Tag, an dem weder Fürsprache noch Lösegeld angenommen wird“ (2: 48) ähnelt.

<sup>266</sup>Vgl. Rāzī 1981: 59f. und nach Goldziher 1912: 241f.

<sup>267</sup>Ebd.

<sup>268</sup>Vgl. Rāzī 1861: 1/350ff.



Deswegen begnügt sich Rāzī damit, auf seine Auffassung bezüglich der Frage der *ṣafā'a* hinzuweisen, die er bei seiner Interpretation für 2: 48 zum Ausdruck brachte.<sup>269</sup>

Bevor ich mich mit dieser Auffassung Rāzīs auseinandersetze, ist es sinnvoll, die Frage der *ṣafā'a* kurz zu beleuchten. Hier ist zunächst auf den bereits angeführten autoritativen ḥadīṭ *ṣafā'a* zu verweisen.<sup>270</sup> Von dem Propheten Mohammed wurde auch das folgende überliefert: „Jeder Prophet hat eine Bitte für seine Gemeinde erhalten. Ich allein habe die meinige gespart, um sie zur Fürbitte für meine Gemeinde am Jüngsten Tage zu machen. So Allah will, soll sie jedem von meiner Gemeinde, der nicht Götzendienst betrieben hat, zu teil werden.“<sup>271</sup> Entsprechend diesen beiden ḥadīṭen wird dem Propheten Mohammed *ṣafā'a* gewährt. Im Gegensatz dazu sagt 2: 48 ausdrücklich, dass am Jüngsten Tag weder Fürsprache noch Lösegeld angenommen wird. So stehen der ḥadīṭ *ṣafā'a* und 2:48 einander gegenüber als *mutaṣābihāt*.

Dies führt dazu, dass die Anschauung über die *ṣafā'a* der Propheten im Jenseits zu einer der Streitfragen zwischen den Mu'tazilīten und den anderen islamischen Sekten wurde.<sup>272</sup> Da Rāzī zu den Asch'arīten zählt und da er bei seiner Interpretation für „und oh mein Volk! Wer würde mir helfen gegen Gott, wenn ich sie (die Gläubigen) wegschicken würde?“ (11: 30) auf die Auffassung des Mu'tazilīten Ġubā'ī verweist, wird die folgende Behandlung der Frage *ṣafā'a* ausschließlich auf die Auffassung der Mu'tazilīten und die der Asch'arīten beschränkt.

Die meisten Mu'tazilīten lehnen die These der Fürsprache der Propheten kategorisch ab, einschließlich des Propheten Mohammed. Goldziher weist auf die Auffassung der meisten Mu'tazilīten bezüglich der Fürsprache wie folgt hin: „Es widerstreite ihren Überzeugungen von der ausnahmslosen Gerechtigkeit Gottes, welche das Jus strictum nicht überschreiten und Begünstigungen nicht gelten lassen könne. So wie der guten Tat, im Sinne der Gerechtigkeit, der göttlichen Lohn notwendig entsprechen müsse, so könne es keine Vermittlung geben, welche im Stande sei, die der Sünde gebührende Strafe aufzuheben.“<sup>273</sup> So hat die Barmherzigkeit Gottes in der mu'tazilītischen Auffassung gar keinen Platz, insofern sie die Aufhebung der Strafe wäre oh-

---

<sup>269</sup>Ebd.

<sup>270</sup>Der ḥadīṭ *ṣafā'a* gilt als Ausgangsbasis sowohl für die Frage des *ʿisma* als auch für die des *ṣafā'a*. Denn entsprechend diesem ḥadīṭ begründen die Propheten ihre Unzulänglichkeit durch Sünden (vgl. auch Schöck 1993: 141).

<sup>271</sup>Muslim I, 75 nach Andræ 1918: 242f.

<sup>272</sup>Vgl. Goldziher 1970: 169. Goldziher meint, dass die Anschauung der Muslime über die Fürbitte des Propheten für die Rechtgläubigen aus dem Judentum übernommen wurde (vgl. Goldziher 1970: 169).

<sup>273</sup>Goldziher 1970: 171.

ne entsprechende Prästation seitens des Schuldigen.<sup>274</sup> Die Fürbitte kann nach den Mu'taziliten „nicht das Schenken der Strafe, sondern nur ein Mehr der Belohnung bewirken.“<sup>275</sup>

Die Asch'ariten lehnen hingegen, „dass Gott einige schwere Sünden auch ohne Buße ver-gebe, einige aber bestrafe; wir können nicht wissen, wie er in dem einzelnen Falle handeln werde.“<sup>276</sup> Die Buße macht für die Asch'ariten die Fürbitte nicht entbehrlich.<sup>277</sup>

In seiner Interpretation des Versteils „und fürchtet den Tag, an dem weder Fürsprache noch Lösegeld angenommen wird“ (2: 48) meint Rāzī in Bezug auf die Frage der Fürsprache, dass sich ihre Wirksamkeit auf die Vermehrung der Belohnungen für die guten Werke beschränkt. Diese Fürsprache kann die Bestrafung schlechter Taten auf keinen Fall aufheben.<sup>278</sup> Diese Äußerung Rāzīs beweist seine Neigung zur mu'tazilitischen Auffassung bezüglich der Frage der *šafā'a*. So meint Andræ mit Recht, dass Rāzī in dieser Frage den Mu'taziliten auf gemeinsamem Boden begegnet.<sup>279</sup>

#### 4.2.2.3 Zu 11: 31

Der Vers 11: 31 läßt Noah folgendes sagen: „und erkläre nicht: `ich bin ein Engel`“. Anders als bei Ṭabarī, der oberflächliche lexikalische und semantische Erläuterung für den vorliegenden Versteil liefert, löst er bei Rāzī die Frage aus nach der Vorzüglichkeit der Engel und Propheten voreinander.

Diese Debatte, ob die Engel oder die Propheten verzüglicher sind, entstand bei den muta-kallimūn aufgrund einiger Verse im Koran, die beiden Möglichkeiten den Weg offenlassen und daher als *mutašābihāt* befrachtet werden können.

Zu der ersten Gruppe der Koranverse, die auf die Vorzüglichkeit der Propheten vor den Engeln hindeuten, gehören 2: 34 und 3: 33. In 2: 34 befahl Gott in der Präexistenz den Engeln, sich vor Adam niederzuwerfen. Adam ist nach islamischer Sicht der Vater aller Menschen und

---

<sup>274</sup>Vgl. Andræ 1918: 250.

<sup>275</sup>Ebd.

<sup>276</sup>Ebd.: 241.

<sup>277</sup>Ebd.: 215. Ibn Ḥazm erklärt den Unterschied zwischen den Asch'ariten und den Murğiten bezüglich der Frage der *šafā'a* wie folgt: Die Asch'ariten behaupten, dass Gott auch schwere Sünden, die nicht gebüßt sind, verzeiht. Im Gegensatz zu den Murğiten lehnen sie aber nicht, dass die Verzeihung notwendig allen, die schwere Sünden begangen haben, zu teil werden muss; vgl. Ibn Ḥazm 1975: 4/64f. und nach Andræ 1918: 251.

<sup>278</sup>Vgl. Rāzī 1861: 1/352.

<sup>279</sup>Vgl. Andræ 1918: 251.

zugleich der erste Prophet. Dass Gott den Engeln befahl, sich vor dem Propheten Adam niederzuwerfen, soll auf die Vorzüglichkeit der Propheten vor den Engeln verweisen.<sup>280</sup> In 3: 33: heißt es: „Wahrlich, Gott hat Adam und Noah und die Familie Ibrāhīms und die Familie ‘Imrāns vor allen anderen auserwählt.“ Zu diesen „allen anderen“ sollen auch die Engel gehören.

Die zweite Gruppe deutet auf das Gegenteil. Dazu gehören 16: 49-50: „und vor Gott wirft sich nieder, was in den Himmel und was auf Erden ist an Lebewesen und an Engeln und sie sind nicht hochmütig. Sie sind voll Ehrfurcht vor ihren Herrn, der hoch erhaben über sie ist, und sie tun alles, was ihnen geboten wird.“ Die Engel sind hier mit besonderen Eigenschaften attribuiert, die sie vor allen anderen Geschöpfen, einschließlich der Propheten, auszeichnen, nämlich Bescheidenheit, absoluten Gehorsam und besondere Demut.<sup>281</sup> Ebenfalls in 7: 20 wird berichtet, dass Satan zu Adam und Eva, als sie noch im Paradies waren, sagte: „... Euer Herr hat euch diesen Baum nur verboten, damit ihr nicht Engel oder unsterblich werdet.“ Das soll folglich bedeuten, dass Adam und Eva danach strebten, Engel zu werden. Man strebt nur nach einem besseren Zustand. So können die beiden Gruppen der Verse im Verhältnis zueinander als *mutašābihāt* (scheinbar widersprüchlich) gezählt werden.

Rāzī vertritt bezüglich der Frage der Vorzüglichkeit der Engeln vor den Propheten die Auffassung der Mu‘taziliten und einiger Asch‘arīten wie Biqilānī (950-1013) Nach dieser Auffassung gelten die Engel als höher rangig gegenüber den Propheten. Um seine Meinung zu unterstützen, sucht Rāzī nach dem *al-munāsabah bayna al-‘ayyāt* (dem kontextuellen Zusammenhang zwischen den Versen). Er stellt „wir sehen in dir (in Noah) einen Menschen wie unseresgleichen“ in Zusammenhang mit dem darauf folgenden Teil des Verses 11: 31, der Noah folgendes in den Mund legt: „und ich behaupte (erkläre) nicht: Ich bin ein Engel.“ So meint Rāzī:

Wenn einer sagt: ‚Ich behaupte nicht, etwas zu sein‘, dann soll das bedeuten, dass dieser nicht zu behauptende Rang höher ist als der Rang des Sprechenden. Der Sprechende in unserem Vers hier ist der Prophet Noah. So soll der Rang der Engel gegenüber dem der Propheten höher sein. Was diese Auffassung noch unterstützt, ist die Tatsache, dass die Engel seit ihrer Schöpfung bis zum jüngsten Tage Gott ständig und ununterbrochen anbeten.<sup>282</sup>

<sup>280</sup>Der persische Geschichtsschreiber Maqdīsī meint: „Als Gott Adam erschaffen hatte, gab es in seiner Schöpfung nichts Besseres, Vollkommeneres, Vollendeteres und Vorzüglicheres als ihn. So wurde den Engeln die Niederwerfung vor ihm aufgrund seiner Vorzüglichkeit befohlen. Ihnen wurde die Niederwerfung vor ihm befohlen wegen seines Vorzuges an Wissen ihnen gegenüber“ (Maqdīsī 1899-1916: 2/ 89 und 6/8 nach Schöck 1993: 87). Ausführlicher bezüglich der Vorzüglichkeit Adams vor den Engeln s. Kisā‘ī, qisas al-anbiyya, 28, 14-19 und 23ff. und nach Schöck 1993: 87f.

<sup>281</sup>Vgl. Taftāzānī 2001: 3/320ff.

<sup>282</sup>Rāzī 1981: 33.

Ausgehend von dieser Auffassung über den Vorrang der Engel vor den Propheten versteht Rāzī die Äußerung Noahs: „und ich erkläre (behaupte) nicht: Ich bin ein Engel“ wie folgt: „Noah will sagen, dass er von den menschlichen Naturtrieben nicht ganz befreit ist.“<sup>283</sup> Es ist zu bemerken, dass sich Rāzī in der Frage des Ranges der Engel gegenüber den Propheten widerspricht: In seinem Buch *‘iṣmat al-anbiyyā’* (Unfehlbarkeit der Propheten) befürwortet Rāzī die von den meisten Asch‘arīten vertretene Auffassung, dass die Propheten höher rangig sind als die Engel, indem er auf die These *‘iṣmat al-anbiyyā’* (der Unfehlbarkeit der Propheten) aufbaut:

Wenn es möglich wäre, dass sogar die Propheten Sünden begehen würden, dann wäre es nicht mehr haltbar, dass sie höher rangig stehen als die Engel, was aber nicht stimmt.<sup>284</sup>

Gerade dieses von Rāzī angeführte Argument, dass die Propheten als Menschen von den menschlichen Naturtrieben nicht ganz befreit sind, wird von anderen Muslimen als Beweis für die Vorzüglichkeit nicht nur der Propheten, sondern aller Menschen vor den Engeln gesehen. Diese Richtung vertritt die folgende Auffassung: Die Propheten sind höher rangig als die Engel. Da der Mensch die in ihm geschaffenen Naturtriebe (wie Begierde, Zorn usw.) zunächst bewältigen soll, damit er in die Lage kommt, Gott wahrhaftig zu dienen und zu gehorchen, sind die Menschen (darunter die Propheten) aufgrund ihres ständigen Versuchs, ihre eigenen Triebe zu bewältigen, besser als die Engel.<sup>285</sup>

#### 4.2.2.4 Zu 11: 32-34

Die Verse 11: 32-34 berichten vom weiteren Verlauf des Dialogs zwischen Noah und seinen Gegnern: „Da sagten sie (die Gegner Noahs): ‘Oh Noah! Du hast genug mit uns gehadert und gar viel mit uns gestritten. So bring uns hier bei, was du uns androht, wenn du wahrhaft bist!’ (32) Er sagte: ‘Wahrlich, Gott wird es herbeiführen, wenn er will und ihr könnt euch dem nicht entziehen. (33) Mein Rat wird euch nicht nützen, auch wenn ich euch noch so gern ein guter Ratgeber sein möchte, wenn Gott will, dass ihr dem Irrtum verfallt. Er ist euer Herr, und zu ihm werdet ihr zurückgebracht.’ (34)“

Wie es bei Ṭabarī oft der Fall ist, zitiert er vier mit *isnād* gestützte Überlieferungen bei seiner Interpretation für den Vers 11: 32. Entsprechend dieser Überlieferungen befasst sich Ṭaba-

---

<sup>283</sup>Rāzī 1861: 3/653.

<sup>284</sup>Rāzī 1981: 33. Ähnlich bemerkt Schöck, dass Rāzī sein *‘iṣma*-Dogma von der Überlegenheit der Propheten über die Engel ableitet. „Da die Engel sündlos sind, die Propheten aber den Engeln überlegen (*afḍal*), müssen die Propheten sündlos sein“ (Schöck 1993: 126). Sogar das Dogma der Sündlosigkeit der Engel ist umstritten (dazu vgl. Khoury 1981: 177f. Gardet 1968: 77f.).

<sup>285</sup>Vgl. Al- Ġī, 1980: 367ff.

rī bei seiner Interpretation für den Versteil „wenn du wahrhaft bist!“ mit dem Zusammenhang (al-munāsaba) zwischen dem vorliegenden Vers und den Vorhergehenden. So bezieht sich das Wort *ṣādiq* (wahrhaft) auf die Behauptung Noahs, dass er ein Gesandter Gottes sei. Nach Ṭabarī bekräftigen die Gegner Noahs durch diese Herausforderung ihre Überzeugung, dass Noah kein Gesandter Gottes ist.<sup>286</sup>

Seinerseits schlussfolgert Rāzī bei seiner Interpretation für „du hast genug mit uns gehandelt und gar viel mit uns gestritten“, dass das Streiten und Argumentieren eine der Aufgaben aller Propheten war, um jegliche Einwände gegen ihre Botschaft zunichte zu machen.<sup>287</sup>

Am interessantesten bei der Interpretation des Versteils „mein Rat wird euch nicht nützen, [...], wenn Gott will, dass ihr dem Irrtum verfallt“ ist, dass die Frage des *qaḍāʾ* und *qadar* (Schicksal und Vorherbestimmung) erneut ausgelöst wird. Aus dieser Stelle kann geschlossen werden, dass es göttlicher Wille sein kann, Menschen in den Irrtum zu führen.

Für Ṭabarī hängt die Erfolglosigkeit des Rates Noahs an seine Gegner gar nicht mit dem göttlichen Willen zusammen, sondern damit, dass sie den Rat nicht akzeptieren wollen *ʾli-annakum la taqbalunahū*.<sup>288</sup>

Anders verhält es sich bei Rāzī, der diesen Versteil als Belegstelle für das aschʿarītische Dogma des *qaḍāʾ* und *qadar* anwendet, entsprechend dem der Mensch die Fähigkeit und den Willen hat, zu handeln. Diese Fähigkeit und dieser Wille sind aber nicht vom Handelnden, sondern von Gott geschaffen. Aufgrund dessen vertreten die Aschʿarīten die Meinung ist, dass der Mensch in Bezug auf seine Handlungen frei, in Bezug auf seine Wahl aber unfrei ist. Mit anderen Worten: Der Mensch hat *ʾirādah ḡuzʾ iyyah* (teilweisen Willen), der von Gott erschaffen ist und gegenüber Gottes Willen nichts wirkt. Diesen Willen Gottes nennen die Aschʿarīten *ʾirādah kullīyya* (den absoluten Willen).<sup>289</sup> Ausgehend von diesem Dogma sagt Rāzī nun:

Diesen Vers wandten *aṣḥābunā* [unsere Glaubensbrüder; er meint die Aschʿarīten] an, um ihre Auffassung vom Willen Gottes zu unterstützen. Wenn Gott *kufī* (den Unglauben) für jemanden will, dann ist ihm der Glaube unmöglich. [...] Dies ist in unserer theologischen Richtung [dem Aschʿaritentum] ganz offensichtlich.<sup>290</sup>

<sup>286</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/303f.

<sup>287</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/653.

<sup>288</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/305.

<sup>289</sup>Vgl. die Frage des *qaḍāʾ* und *qadar* auch unter Punkt 4.2.1.1 dieser Arbeit.

<sup>290</sup>Rāzī 1861: 3/654.

Rāzī sagt an dieser Stelle seiner Koraninterpretation nichts weiteres über das asch‘arītischen Dogma von *qaḍā’* und *qadar*. Er nützt aber die Gelegenheit, um die mu‘tazilitische Auffassung über dieselbe Frage ausführlich darzulegen:

Die Mu‘taziliten stimmen überein, dass die äußerliche Bedeutung des Versteils „wenn Gott will, dass ihr dem Irrtum verfallt“ darauf hindeutet, dass ein Volk aus dem Rat seines Propheten nicht profitieren kann, wenn Gott es in den Irrtum fallen lassen will. Sie kritisieren die Asch‘arīten aber, weil diese den Irrtum der Gegner Noahs vom Willen Gottes abhängig machen wollen. Noah sagte `wenn Gott will`. Er sagte aber nicht, dass Gott es schon wollte oder dass er es schon machte.<sup>291</sup>

Die Auflehnung der Mu‘taziliten gegen die asch‘arītische Auffassung bezüglich der Frage des *qaḍā’* und *qadar* beruht auf ihrer Einstellung gegenüber der Wahlfreiheit des Menschen als Vorbedingung für die Gerechtigkeit Gottes. Diese Gerechtigkeit gewährt nach den Mu‘taziliten, den Menschen die Freiheit, selber über ihr Handeln zu entscheiden.<sup>292</sup> Der göttliche Wille lässt sich ihrer Ansicht nach differenzieren in: 1) *irādat al-ḥatm* (der Wille der Bedingtheit), durch den Gott gewollt hatte, dass z.B. die Himmel, die Erde, die Berge usw. erschaffen werden. 2) *irādat al-‘amr ma‘a tamkīn wa tafwīḍ* (der Wille des Befehles mit Befähigung und Ermächtigung), entsprechend dessen die Menschen dazu befähigt und ermächtigt werden, einem Gebot oder Verbot zu gehorchen oder ihm zu widersprechen.<sup>293</sup> Diese mu‘tazilitische Auffassung über die absolute Wahlfreiheit des Menschen geht von ihrem Glauben aus, dass es von Gott, dem Gerechten, nicht vorgestellt werden kann bzw. darf, dass er den Menschen zu bestimmten Handlungen zwingt und ihn dann am Jüngsten Tage zur Rechenschaft für diese Handlung zieht.<sup>294</sup>

Entsprechend dieser mu‘tazilitischen Auffassung lauten auch die zwei Argumente, die Rāzī auf ihre Interpretation für den Versteil „wenn Gott will, dass ihr dem Irrtum verfallt“ zurückführt: Wenn angenommen wird, dass Gott will, dass Noahs Landsleute dem Irrtum verfallen, dann kann dies 1) als Grund für die Rechtfertigung ihrer ablehnenden Haltung gelten und 2) war der Befehl Gottes an Noah, seine Landsleute aufzurufen, absurd.<sup>295</sup>

Die Mu‘taziliten geben, wie Rāzī weiter ausführt, für den Versteil „wenn Gott will, dass ihr dem Irrtum verfallt“ vier Auslegungsmöglichkeiten:

1) Noahs Landsleute hätten an *ḡabr* (Determinismus) geglaubt und daran, dass ihr Unglaube von Gott bewirkt worden wäre. Daher wollte Noah zu ihnen sagen: Wenn die Sache so wäre, wie ihr

<sup>291</sup> Ebd.

<sup>292</sup> Vgl. Šahrastānī (ohne Datum): 1/66.

<sup>293</sup> Vgl. Imārah 1972: 89.

<sup>294</sup> Vgl. Šahrastānī (ohne Datum): 1/66.

<sup>295</sup> Vgl. Rāzī 1861: 3/158.

denkt, dann würde sein Rat vergeblich sein. 2) Die *ġiwāya* (Verbalnomen: *in den Irrtum zu verfallen*) bedeutet hier die Strafe. Entsprechend diesem zweiten Aspekt wird der Versteil wie folgt gedeutet: Wenn die Strafe kommt, dann wird sich mein Rat nicht weiter lohnen, auch wenn ihr nach dem Kommen der Strafe an meinen Aufruf glaubt. 3) Für den muʿtazilitischen Ġubbāʾ ī (gest.914) deutet die Phrase „Wenn Gott will, dass ihr dem Irrtum verfallt“ auf die Enttäuschung Noahs hin. 4) Die Phrase bedeutet nach Ġubbāʾ ī, dass Gott aufhören wird, seine *luṭf* (Gnade) zu erweisen.<sup>296</sup> Wenn der Mensch auf den *kufr* (Unglauben) besteht und tiefer in das *bāṭil* (das absolute Unrecht) geht, dann wird Gott seine Gnade nicht weiter erweisen.<sup>297</sup>

Was unter *luṭf* (Gnadenerweis) in Bezug auf den hier behandelten Vers zu verstehen ist, ist bei dem muʿtazilitischen Koraninterpreten Zamahšarī (gest.1144) zu lesen:

Was bedeutet es, wenn Gott sagt: „Wenn Gott will, dass ihr dem Irrtum verfallt“? Darauf antworte ich: Wenn Gott weiß, dass ein Ungläubiger auf seinen *kufr* (seinen Unglauben) besteht, lässt er ihn in seinem Irrtum. Dies ist auch als Irreführung zu verstehen. Wenn Gott aber von einem Ungläubigen weiß, dass er bereut, dann wird Gott ihm seine Gnade erweisen. Dies kann als Rechtleitung betrachtet werden.<sup>298</sup>

Aus der oben angeführten Meinung der Muʿtaziliten über die Frage der Wahlfreiheit des Menschen kann geschlussfolgert werden, dass der Gotteswille den Willen des Menschen zwar anweist, aber nicht bestimmt. Ähnliche Auffassungen wie die der Muʿtaziliten finden sich auch bei der Anschauung Philos von den zwei im Logos ausgeglichenen *δυνάμεις* des göttlichen Wesens: der *δύναμις συγκολαστική* (der das arabische *qahr* = Zwang wörtlich entspricht) und der *δυνάμεις χαριστική* (wörtlich mit *luṭf* übersetzt), die ihren Weg schon früh auch in die talmudische Theologie gefunden haben als *middat ha-din* (Attribut der Gerechtigkeit) und *middat ha-raḥamim* (Attribut der Barmherzigkeit), die sich in den beiden Gottesnamen *Elohim* und *JHWE* differenzieren.<sup>299</sup>

Zum Schluss dieser kurzen Auseinandersetzung mit dem Streit zwischen den Aschʿarīten und den Muʿtaziliten bezüglich der Frage des *qaḍāʾ* und *qadar* möchte ich eine Anekdote von Ġazālī zusammenfassen. Mit dieser Anekdote versucht Ġazālī seine Überzeugung, dass Gott die absolute Verfügung über seine Geschöpfe hat, zu beweisen. Es handelt sich um einen Dialog

<sup>296</sup>Über die muʿtazilitische These *luṭf* (Gnadenerweis) vgl. auch Van Ess 1992: 3/121ff.

<sup>297</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/645. Zu der Meinung der Muʿtaziliten über das im Vers (11:34) auftretende Wort *yugʿwiyakum* (in Irrtum verfallen lassen) vgl. auch ʿAbd al-Ġabbār 1969: 1/378f.

<sup>298</sup>Zamahšarī 1966: 2/267.

<sup>299</sup>Vgl. Goldziher 1970 :213. Während Goldziher bemerkt, dass diese Anschauung Philos mit dem Sufismus im Islam Ähnlichkeiten hat, scheint mir hier auch der Vergleich mit der Frage der Wahlfreiheit des Menschen bei den Muʿtaziliten geeignet zu sein.

zwischen einem Sufi und ihm vorliegenden Blättern: Der Sufi fragte die Blätter: 'Warum seid ihr so schwarz geworden?' Die Blätter antworteten: 'Das, was diese Schwärze verursachte, ist die Tinte. Als der Sufi die Tinte zur Rechenschaft ziehen wollte, da sprach die Tinte: Ich bin es nicht. Die Feder ist es, die mich dazu zwang, denn sie zog mich aus meinem „Haus“ (dem Tintenfass) und verstreute mich auf die Blätter'. Da fragte der Sufi die Feder danach, warum sie die Tinte so barbarisch angriff. Sie antwortete: Ich bin nicht schuldig. Ich war bloß Holz in einem Baum. Da kam eine Hand mit einem Messer, zerriss meine Kleider und wandelte mich in meine neue Form (Form einer Feder) um. Die Hand steckte mich dann in das Bittere und in die Schwärze der Tinte. Geh die Hand und die Finger fragen! Die Hand ihrerseits wollte sich von der Verantwortung befreien, indem sie sagte: Ich bin bloß aus Fleisch und Knochen und stehe der Macht des Körpers unfrei gegenüber. Die Macht des Körpers befreite sich von der Verantwortung und sagte: Ich kann mich ohne den Willen des Körpers nicht bewegen. Der Sufi ging nun in die Engelwelt, fragte die göttliche Feder und den für diese Feder zuständigen Engel. Alle befreiten sich von der Verantwortung. Schließlich gelangte er zu der göttlichen Macht und fragte sie nach dem Verantwortlichen. Sie antwortete: Ich bin bloß ein Attribut. Geh den Machthaber fragen! Als er nun fast wagte, zu fragen, hörte er eine hinter einem Vorhang ertönende Stimme: 'Er kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden, was Er tut, doch sie werden Rechenschaft ablegen müssen' (21: 23).<sup>300</sup>

#### **4.3 Über die Verzweiflung Noahs berichtenden Versen**

Innerhalb der koranischen Noahgeschichte in den beiden Suren 11 und 71 gibt es vier Stellen, die die Verzweiflung Noahs gegenüber seinen Gegnern zum Ausdruck bringen. Diese Stellen sind:

a) „Da sagte er (Noah): 'Oh mein Volk! Seht ihr nicht, dass ich klare Beweise habe von meinem Herrn und er mir seine Barmherzigkeit hat zuteil werden lassen, während ihr demgegenüber blind seid, - sollen wir sie euch dann aufzwingen, auch wenn es euch verhasst ist'“ (11: 28).

In den weiteren drei Stellen betet Noah Gott wie folgt an:

b) „gib, dass die Ungerechten um so mehr in die Irre gehen“ (71: 24).

c) „Mein Herr! Lasse nicht einen einzigen von den Ungläubigen auf Erden (zurück)! Denn fürwahr, wenn du sie zurücklässt, werden sie deine Diener irreführen und nur schamlose und undankbare (Nachkommen) zeugen“ (71: 26, 27).

d) „Und mehre denen, die Unrecht tun, nichts außer (ihrer) Vernichtung“ (71: 28).

---

<sup>300</sup>Vgl. Ġazālī1992: Bd.4/383-388.



Bevor ich mich mit den Äußerungen der ausgewählten Koraninterpreten zu diesen vier Stellen auseinandersetze, ist zu der Frage der Verzweiflung Noahs gegenüber seinen Gegnern vorab auf die Interpretationen zu verweisen, die Rāzī zum Vers 23: 24 für die Bedeutung des Namen 'Noah' zitiert: Der arabische Name „Nūḥ“ entstammt dem Verb *nāḥa* und bedeutet „er klagte um sein Volk.“<sup>301</sup>

Eine bei Rāzī erwähnte weitere Interpretation ist: Der Name von Noah war zuerst *yaškur* (=derjenige, der dankt). Er wurde dann Noah genannt, weil er über sich *nāḥa* (weinte), denn er bereute, dass er von Gott Unheil über seine Gegner erbeten hatte. Abschließend meint Rāzī, dass solche Interpretationen von Namen willkürlicher Art sind, da die Namen nicht unbedingt auf die Eigenschaften der Person hindeuten müssen.<sup>302</sup>

#### 4.3.1 Zu 11: 28

„Da sagte er (Noah): 'Oh mein Volk! Seht ihr nicht, dass ich klare Beweise habe von meinem Herrn und er mir seine Barmherzigkeit hat zuteil werden lassen, während ihr demgegenüber blind seid, - sollen wir sie euch dann aufzwingen, auch wenn es euch verhasst ist' (11: 28).

Ṭabarī interessiert sich bei der Erklärung des Versteils „während ihr demgegenüber blind seid“ für zwei unterschiedliche Lesarten.<sup>303</sup> Das umstrittene Wort ist das arabische Verb *fa'ummiyat*. Ṭabarī führt folgendes aus: Während die Rezipitoren von Medina und einige von Basra und Kufa dieses Verb als *fa'amīyat* mit einem kurzen 'a' (fatḥa) auf dem 'ʿ' (dem 'ayn ʿ) und mit einem einfachen Konsonanten 'm' lesen, sind die Rezipitoren von Kufa für die Lesart *fa'ummiyat* mit einem kurzen 'u' (ḍamma) auf dem 'ʿ' (dem 'ayn ʿ) und einem lautlichen Doppelkonsonanten 'm'.<sup>304</sup> In der ersten Lesart ist das Verb im Aktiv gebildet, in der zweiten im Passiv.

<sup>301</sup>Rāzī 1861: 4/596; dieselbe Meinung hat auch Kisāʿī, 1922:2/ 91f. vgl. auch Encyclopaedia of the Qurʾān, 2003: 3/543. Der Koraninterpret Alūsī hat in Bezug auf die Interpretation des Namen 'Noah' eine andere Meinung: „Eines Tages kam Noah bei einem schmutzigen und rüdigem Hund vorbei. Vor Ekel spie Noah den Hund an. Da ließ Gott den Hund sprechen, der nun zu Noah sagte: Ekelst du dich vor mir oder vor demjenigen, der mich erschaffen hat. Daraufhin reute es Noah und er weinte laut 'nāḥa' (vgl. Alūsī 29/67; vgl. auch Rāzī 1861: 4/596). Rāzī erwähnt einen weiteren Grund dafür, dass Noah „Noah“ hieß: Noah *nāḥa* (weinte), weil er bereute, mit Gott gegen das Schicksal eines seiner Söhne, der ungläubig war, gehadert zu haben (vgl. Rāzī 1861: 4/596). Zu der Geschichte des ungläubigen Sohnes Noahs s. den Punkt 4.5.6 dieser Arbeit.

<sup>302</sup>Vgl. Rāzī 1861: 4/596.

<sup>303</sup>Zu dem Begriff „Lesarten“ s. Anm. 83 unter Punkt 3.1.2.1 dieser Arbeit.

<sup>304</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/298.

Ṭabarī befürwortet die zweite Lesart. Er begründet den durch kontextuellen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Versteilen (11: 28). Das Wort *rahma* (Barmherzigkeit) in dem vorangestellten Versteil beschreibt Gott als das Agens. Genauso ist auch Gott Agens dafür, dass die Gegner Noahs gegenüber dieser Barmherzigkeit blind wurden. Deshalb ist die Passivbildung des Verbs *fa-‘ummiyat* nach Ṭabarī geeigneter als die Aktivbildung *fa-‘amiyat*. Denn seiner Ansicht nach darf nach arabischem Sprachgebrauch die Barmherzigkeit nicht Agens der Blindheit sein.<sup>305</sup> Mit anderen Worten: Man darf im Arabischen den Abstraktbegriff ‘Barmherzigkeit’ nicht personifizieren.

Dagegen ist nach Rāzī, der Ḥamza, Kisā’ī und Ḥafs in der Überlieferung von ‘Āṣim als diejenigen Rezitatoren nennt, die das Verb als *fa-‘ummiyat* lesen, auch die andere Lesart zulässig. Als Argumente für seine Meinung zitiert Rāzī zwei koranische Stellen, in denen Abstrakta wie *āyyāt* (Zeichen) oder *anbā’* (Nachrichten) personifiziert werden. Diese Stellen sind: "fa-lammā ḡā’thum āyātunā mubṣīratan" „Doch als unsere Zeichen sehend zu ihnen kamen“ (27: 13) und "fa-‘amiyat ‘alayhim l-anbā’u" „Dann wurden ihnen die Nachrichten blind“ (28:66).<sup>306</sup>

Der Versteil „sollen wir sie euch dann aufzwingen, auch wenn es euch verhasst ist“ weckt ebenfalls Ṭabarīs Interesse an alternativen Lesarten. Erstaunlicherweise zitiert er dabei zwei mit isnād gestützte Überlieferungen, die eine bei den Koranwissenschaftlern als *qirā’a šādda* (abweichende Lesart) bezeichnete Lesart liefern. Ṭabarī zitiert diese Lesart, die lautet: „sollen wir sie euch (von unserer Seite oder von der Seite unserer Herzen) dann aufzwingen, auch wenn es euch verhasst ist“. Koranwissenschaftler sehen die Ungültigkeit dieser Lesart darin begründet, dass sie dem koranischen Text Wörter hinzufügt (diesem Fall ‘von unserer Seite oder von der Seite unserer Herzen’).<sup>307</sup>

Außerdem zitieren sowohl Ṭabarī als auch Rāzī eine auf Qatāda zurückgeführte Überlieferung, in der es heißt: Wenn Noah die Möglichkeit gehabt hätte, den Ungläubigen die Botschaft aufzuzwingen, dann hätte er es getan.<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup>Ebd.

<sup>306</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/651.

<sup>307</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/299f.; vgl. auch Anm. Šákirs in der Fußnote 1, Ṭabarī 1960: 15/300.

<sup>308</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/299 und Rāzī 1861: 3/651.

#### 4.3.2 Zu 71: 24

Der letzte Versteil legt Noah das Folgende in den Mund: „[...] gib, dass die Ungerechten um so mehr in die Irre gehen“.

Während Ṭabarī für diesen Versteil eine einfache Erklärung liefert,<sup>309</sup> meint Rāzī, dass dieser Versteil den gewaltigen Zorn Noahs gegenüber der Auflehnung seiner Gegner zum Ausdruck bringt:

Nachdem Noah Gott von den vielen unrechten Handlungen und von den vielen hässlichen Äußerungen seiner Landsleute berichtet hatte, wurde sein Herz voll mit Zorn und Wut, so dass er seinen Bericht mit einem Gebet gegen sie schloss.<sup>310</sup>

Außerdem stellt Rāzī sich eine interessante Frage: „Wie könnte es für den Propheten Noah gelten, dass er Gott anbetet, er möge die Ungerechten um so mehr in die Irre gehen lassen? Dies steht mit dem Gegenstand seiner Aufgabe im Widerspruch, denn ihm wurde aufgegeben, seine Landsleute von der Irre abzuwenden.“<sup>311</sup> Um dieses Problem zu lösen, will Rāzī das Wort *ḍalāl* (Irre) anders verstehen. Noah (so Rāzī) bittet Gott, dass er seine Landsleute *ḍalāl* in den profanen und nicht in dogmatischen Angelegenheiten geben möge. *ḍalāl* kann bei Rāzī auch die Bedeutung „Qual“ haben.<sup>312</sup> Rāzī belegt dies mittels der innerkoranischen Interpretation. Dazu zieht er den Vers 45: 47 heran, der von einer Szene der Qual der Ungläubigen im Jenseits berichtet: „Die Schuldigen befinden sich in *ḍalāl* (Irrtum, Qual) und in sengender Pein.“<sup>313</sup> Mit diesem Kommentar will Rāzī an seinem Dogma des *ʿiṣma* (der Sündlosigkeit der Propheten) weiter festhalten.<sup>314</sup>

Bei Ibn ʿArabī hat das Wort *ḍalāl* nicht die Bedeutung von ‚Qual‘, sondern von *ḥīra* (Erstaunen).<sup>315</sup> So hat der Versteil „gib, dass die Ungerechten um so mehr in die Irre gehen“ für Ibn ʿArabī die Bedeutung von „gib, dass die Unrechten um so mehr in das mohammedanische Erstaunen gehen.“

---

<sup>309</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/100.

<sup>310</sup>Rāzī 1861: 6/366.

<sup>311</sup>Rāzī 1861: 6/366.

<sup>312</sup>Ebd.

<sup>313</sup>Ebd.

<sup>314</sup>Zu der Auffassung Rāzīs über die *ʿiṣma*-Frage s. Punkt 4.2.2.2 dieser Arbeit.

<sup>315</sup>Vgl. Ibn ʿArabī *fūṭūḥ*: 2/41.

Die Charakterisierung des Wortes *ḥīra* (Erstaunen) durch das Adjektiv, 'mohammedanisch' deutet darauf hin, dass Ibn 'Arabī das Gebet Noahs gegen seine Gegner als Gebet für sie versteht. So sagt Ibn 'Arabī:

Die in Gottes Wesen Eingeweihten wissen sehr wohl, wie Noah bezüglich seiner Leute mit Worten des Tadels doch auch ein Lob für sie andeutete.<sup>316</sup>

Nach Ibn 'Arabī gibt es zwei Arten von *ḥīra* (Erstaunen). Die erste Art ist *ḥīrat al-ḡahl* (das Erstaunen des Unwissens), das nur Verlegenheit, Qual und Verzweiflung verursacht. Es ist die *ḥīra* der Philosophen. Ibn 'Arabī spielt dabei auf die Mu'tazilīten an, denn sie gehen bei der Konstruktion ihrer Weltanschauung von Verstandesargumenten aus. Sie glauben an den absoluten *tanẓīh* (Unvergleichbarkeit) Gottes mit seinen Geschöpfen. Dabei haben sie nach Ibn 'Arabī eine einseitige Sicht. Er bezeichnet sie als *aṣḥāb al-ṭānīq al-mustaḥḥil* (diejenigen, die sich auf einem Weg befinden, der eine Gerade bildet).<sup>317</sup>

Die zweite Art von *ḥīra* ist die positive *ḥīra*. Es ist die *ḥīrat al-muḥammadī* (das mohammedanische Erstaunen oder das Erstaunen bei den Sufis). Diese *ḥīra* resultiert aus der Fähigkeit der Muslimen (der Sufis), *taṣbīḥ* und *tanẓīh* zu vereinigen. Für sie realisiert sich *taṣbīḥ* aufgrund von *tagālīf* (der Manifestation) der göttlichen Namen in den Geschöpfen. So entsteht das Erstaunen bei den Sufis, indem sie den *Ḥaq* (Gott) in allem, das Eine als Vieles und das Viele als das Eine usw. sehen. Zur Unterstützung seines Verständnis von *ḥīra* zitiert Ibn 'Arabī einen auf den Propheten Mohammed zugeschriebenen ḥadīth: „O mein Herr! Steigere mein Erstaunen über dich.“<sup>318</sup>

Dieses Verständnis Ibn 'Arabīs für die Bedeutung von *ḍalāl* (Irre, Qual oder Erstaunen) muss selbstverständlich auch seine Erklärung für das in demselben Versteil vorkommende Wort *ẓālimūn* (Ungerechten) beeinflussen. Ibn 'Arabī verbindet die Bedeutung von *ẓālimūn* mit der Bedeutung desselben Wortes an einer anderen koranischen Stelle; nämlich in 35: 32. „Dann haben wir das Buch denjenigen zum Erbe gegeben, die wir auserwählt haben unter unseren Dienern. Doch unter ihnen sind welche, die unrecht (*ẓālimūn*) sind, und welche, die Mäßigung üben, und welche, die sich beeilen, Gutes zu tun mit Gottes Ermächtigung und das ist fürwahr die große Glückseligkeit.“ Nach der Meinung Ibn 'Arabīs kommen auch die *ẓālimūn* als die ersten in die

<sup>316</sup>Ibn 'Arabī 1980: 1/ 70; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 22

<sup>317</sup>Vgl. die Erklärung 'Aḥfīs in Ibn 'Arabī 1980: 2/19f.

<sup>318</sup>Vgl. Ibn 'Arabī 1980: 2/40.

Reihe der von Gott Auserwählten und derer, die *al-kitāb* (das Buch) geerbt haben.<sup>319</sup> ‘Afīfī bezeichnet diese Verbindung Ibn ‘Arabī zwischen den beiden koranischen Stellen als willkürlich.<sup>320</sup> Diese Meinung ‘Afīfīs geht vielleicht auf sein Unverständnis für den Begriff *kitāb* bei Ibn ‘Arabī zurück, denn *kitāb* bezeichnet hier nicht, wie andere Koraninterpreten meinen, die offenbarten Bücher, sondern „das Wissen Gottes, durch das Gott seinen *ḥukm* (Herrschaft) über seine Geschöpfe ausübt. Dem Schicksal, das Gott einem bestimmten Geschöpf vorherbestimmt, kann das jeweilige Geschöpfe auf keinem Fall entgehen.“<sup>321</sup>

Bei diesem Kommentar für das Wort *ẓālimūn* geht Ibn ‘Arabī, nach ‘Afīfī<sup>322</sup>, außerdem von einem von ihm erfundenen Begriff, nämlich ‘*ammā*’ (Urwolke) aus.<sup>323</sup> In dieser ‘*ammā*’, wie Ibn ‘Arabī in seinem *futūḥāt* meint, hat Gott alles Geschaffene im Kosmos in seinem ewigen Bild abgebildet, in dem alles Seiende erscheint.<sup>324</sup> Diese Erscheinung ist eine Art Selbstenthüllung der göttlichen Namen. Ibn ‘Arabī bezeichnet die Seienden in der Urwolke als *a’yān ṭābita* (festgefügte Wesenheiten).<sup>325</sup> In diesem Zusammenhang verbindet Ibn ‘Arabī die Bedeutung von ‘*ammā*’, das im Arabischen aus ‘*amma*’ entstammt, mit der Bedeutung von *ẓalām* (Finsternis) und folglich mit dem daraus abgeleiteten Partizipialadjektiv *ẓālimūn* (Unrechtstifter), das in dem Vers (71: 24) vorkommt. Nun bedeutet das Wort *ẓālimūn* bei Ibn ‘Arabī anstatt „Unrechtstifter“ „die Leute der Verborgenheit, die da umschlossen sind hinter den Schleiern der Finsternis, dem Entwerden (*fanā*)“<sup>326</sup> in Gott, so dass sie sich selbst nicht erkennen können, weil sie das Antlitz Gottes schauen, ohne sich selbst zu erblicken. Darauf aufbauend bedeutet der hier zu behandelnde Versteil: „Und bereichere die Leute der Verborgenheit am Entwerden in der Urwolke ‘*ammā*’, so dass ihnen alle Geheimnisse [dieser ‘*ammā*’] enthüllt werden mögen“<sup>327</sup>

Die Verbindung des vorliegenden Versteils mit dem Zusammenhang der Auffassung Ibn ‘Arabī über den Begriff ‘*ammā*’ kann auch von einem weiteren Gesichtspunkt dazu führen, dass

<sup>319</sup>Ebd.: 1/73; vgl. auch den syrischen Autor Šaḥrūr (1992: 51-61), der seinerseits versucht, die Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen Ibn ‘Arabī *kitāb* (Buch) und Koran genauer zu erhellen.

<sup>320</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 2/40.

<sup>321</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1948: 9.

<sup>322</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī, 1980: 2/43.

<sup>323</sup>Das Wort ‘*ammā*’ wird von Schimmel ins Deutsche mit „Reines Sein“ übersetzt (Schimmel 1985: 378).

<sup>324</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī *futūḥāt*: 2/329.

<sup>325</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī *futūḥāt*: 2/283. Ausführlicher zu dem Begriff „*a’yān ṭābita*“ (=festgefügte Wesenheiten) (vgl. Giese 2002: 40, 46, 137, 165, 172). Ibn ‘Arabī stützt sich in seiner Behauptung, dass dieses Zwischenreich ‘*ammā*’ existiert, auf ein auf den Propheten Mohammed zurückgeführtes ḥadīṭ: Als der Prophet einmal gefragt wurde: „Wo war unser Herr, bevor er die Geschöpfe erschaffen hatte? antwortete er: „Er war in einem ‘*ammā*’. Unter und über ihm war die Leere (vgl. Ibn ‘Arabī *futūḥāt*: 2/283).

<sup>326</sup>Entwerden ist „Auflösung des menschlichen Egos oder des geschöpferlichen Dasein insgesamt und völliges Aufgehen im Sein Gottes durch die Läuterung der Seele von den niederen Regungen“ (Giese 2002: 341).

<sup>327</sup>Ibn ‘Arabī, 1980 1/74.

das Gebet Noahs gegen seine Gegner als Gebet für sie verstanden werden kann: Wie Ibn ʿArabī in seinem Buch *al-fūtūḥāt al-makkiyya* erwähnte, ist *ʿammā* ein Gnadenqualm, der die Gnade Gottes umfasst oder sogar das Wesen der göttlichen Gnade ist.<sup>328</sup> Aufgrund dessen wird das Gebet Noahs wie folgt verstanden: „Gott möge den *ẓālimīn* Gnade erweisen.“

#### 4.3.3 Zu 71: 26, 27 und 28

Die Verzweiflung Noahs gegenüber seinen Gegnern kommt auch in 71: 26 und 27 zum Ausdruck, wo Noah Gott anspricht:

„Mein Herr! Lasse nicht einen einzigen von den Ungläubigen auf Erden (zurück)! Denn fürwahr, wenn du sie zurücklässt, werden sie deine Diener irreführen und nur schamlose und undankbare (Nachkommen) zeugen.“ Diese Verzweiflung wird auch im letzten Versteil von 71: 28, mit dem die ganze Sure abgeschlossen wird, deutlich: „und mehr den, die Unrecht tun, nichts außer (ihre) Vernichtung.“

Ṭabarī interpretiert 71: 26, 27 innerkoranisch. Er meint, dass Noah dieses Gebet gegen seine Gegner aussprach, nachdem Gott ihn von dem berichtet hatte, was in 11: 36 steht: Und es wurde Noah eingegeben: Niemand aus deinem Volke wird glauben außer denen, die vordem bereits gläubig waren.<sup>329</sup>

Für seine Meinung zitiert Ṭabarī auch hier zwei auf Qatada zurückgeführte mit *isnād* gestützte Überlieferungen. Ob sich Ṭabarī mit seiner Meinung auch zur Frage der *iṣma* (Sündlosigkeit der Propheten) äußern wollte, ist fraglich.

Wie Ṭabarī zitiert auch Rāzī bei seinem Kommentar zu 71: 26 und 27 den Koranvers (11: 36) „und es wurde Noah eingegeben: Niemand aus deinem Volke wird glauben außer denen, die vordem bereits gläubig waren.“ Dazu meint Rāzī weiter:

Noah kam zu dieser Verzweiflung auch durch seine praktische Erfahrung, denn durch seinen langen Aufenthalt (950 Jahre) unter seinen Landsleuten konnte er sie gut kennen. Es wurde überliefert: Jeder Ungläubige brachte sein Kind zu Noah und sprach zu seinem Kind 'Wahre dich vor diesem Lügner! So hat mich mein Vater gewarnt'. Die Kinder wuchsen mit Hass und Auflehnung gegenüber Noah und seinem Aufruf auf.<sup>330</sup>

<sup>328</sup>Vgl. Ibn ʿArabī, *fūtūḥāt*: 3/430.

<sup>329</sup>Ṭabarī 1954: 29/101.

<sup>330</sup>Rāzī 1861: 6/367. Diese beiden Koranverse (71: 26 u. 27) will Nāfiʿ Ibn al-Azraq (der Begründer der Sekte der Azraqīten, einer aus der Sekte der Kharidschiten erwachsenen Gruppierung) ausnützen, um seine Meinung über die Legitimität der Tötung der Kinder seiner muslimischen Gegner im Krieg zu bekräftigen. Ibn al-Azraq meint: Solange

Trotzdem besteht nach Rāzī für das Gebet Noahs gegen seine Gegner eine weitere Auslegungsmöglichkeit: Noah beging einen Fehler, als er dieses Gebet aussprach. Denn er hätte stattdessen die Hoffnung nicht aufgeben dürfen, dass sie umkehren und bereuen.<sup>331</sup> Als Unterstützung dieser letzten Auslegungsmöglichkeit sieht Rāzī den kontextuellen Zusammenhang zwischen den beiden Versen 71: 26, 27 und dem ersten Versteil in 71: 28, in dem Noah Gott um Verzeihung für sich selbst bittet „Mein Herr! Verzeih mir.“ So bat Noah Gott um Verzeihung, weil er gegen seine Gegner betete.<sup>332</sup> Diese letzte Auslegungsmöglichkeit, die Rāzī liefert, spiegelt sein *ʿiṣma*-Dogma (Sündlosigkeit der Propheten) wider. Denn, wie bereits angeführt wurde, ist nach der älteren aschʿarischen Auffassung die Versündigung in irrtümlicher Weise auch den Propheten möglich.<sup>333</sup>

Im Zusammenhang seines Kommentars zum Gebet Noahs gegen seine Gegner fragt Rāzī auch nach der Schuld, die die Kinder der Gegner Noahs begangen und für die sie das Ertrinken verdient hätten. Er gibt darauf drei mögliche Antworten. Diese Frage hängt mit dem *raḥma ʾilāhiya*-Dogma zusammen. Denn, wie Müller bemerkt, kommt der Kategorie der Barmherzigkeit Gottes unter den koranischen Gottesbezeichnungen insgesamt eine ganz besondere Bedeutung zu.<sup>334</sup> So beginnt jede Sure im Koran mit dem Lobpreis des barmherzigen Gottes. Auch im Koran heißt es, dass Gott sich die Barmherzigkeit vorgeschrieben hat (6: 12).

Die erste Antwort, die Rāzī auf die Frage nach der Schuld der Kinder gibt, lautet: Vierzig oder neunzig Jahre vor dem Kommen der Sintflut machte Gott die Frauen der Gegner Noahs unfruchtbar, so dass es in der Zeit der Sintflut gar keine Kinder gab. Diese Möglichkeit unterstützt Rāzī durch die Erleuchtung des kontextuellen Zusammenhanges zwischen „und mehrer denen, die unrecht tun, nichts außer (ihre) Vernichtung“ (71: 28) und dem ersten Versteil im Vers 71: 12, in dem Noah seinen Landsleuten Vermögen und Kinder verheißt, wenn sie zurückkehren „Und euch an Vermögen und Kindern mehren.“ Nach Rāzī stand das Mehrer der Kinder unter der Bedingung, dass seine Landsleute zurückkehren. Sie kehrten aber nicht zurück. Deshalb machte Gott ihre Frauen unfruchtbar.

---

Noah die Kinder seiner Gegner auch vor ihrer Geburt als ungläubig bezeichnete, ist es auch berechtigt, sie zu töten. Diese Meinung Ibn Al-ʿAzraqs kam als Antwort auf ein Schreiben, das er von Nağdah Ibn ʿAmer (ebenfalls Begründer einer aus den Kharidschiten erwachsenen Sekte; der *Nağdah*) bekam und in dem *Nağdah* die extreme Meinung al-Azraqs betreffs der Tötung der Kinder kritisiert, weil diese Meinung von der Sunna abweicht (vgl. Ḍahabī 1995: 2/334f).

<sup>331</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/367.

<sup>332</sup>Ebd.

<sup>333</sup>Vgl. Rāzī 1981: 28ff. und nach Goldziher 1912: 240.

<sup>334</sup>Müller 1988: 336.

Diese Antwort, die Rāzī als erste vorschlägt, steht im Kontrast zu einem auf den Propheten Mohammed zurückgeführten ḥadīṭ, das auch Ṭabarī zur Interpretation des im Zusammenhang der Noahgeschichte vorkommenden Verses 11: 310 zitiert: Ibn ‘Abbas überliefert, dass der Prophet sagte:

Nachdem Noah mit dem Bau der Arche fertig geworden war und die Überschwemmung überall gewesen war, befand sich (unter den Gegnern Noahs) eine Mutter, die viel Sorge um ihr Kindchen hatte, das sie aus vollem Herzen liebte. Um ihn vor der Sintflut zu schützen, bestieg sie einen Berg, bis sie ein Drittel des Berges erreichte. Trotzdem erreichte sie das Wasser der Sintflut. Daraufhin bestieg sie die Bergspitze. Nachdem das Wasser sie bis an den Hals erreicht hatte, erhob sie ihr Kindchen mit den beiden Armen. ‘Wenn Gott jemanden von den ungläubigen Landsleuten Noahs Gnade hätte erweisen wollen, dann hätte er der Mutter dieses Kindchens seine Gnade erwiesen,’ sagte der Prophet.<sup>335</sup>

Dahingegen kann dieser ḥadīṭ mit der zweiten Antwort übereinstimmen, die Rāzī auf die Frage nach der Schuld der Kinder gibt:

Die Tötung der Kinder durch die Sintflut soll nicht als Strafe gegen diese Minderjährigen angesehen werden: Wenn sie im normalen Alltagsleben, z.B durch Ertrinken oder Verbrennen getötet werden, dann bezeichnet man ihre Tötung nicht als Strafe. Dadurch, dass auch Kinder durch die Sintflut getötet worden waren, hätte Gott die Qual der Väter und der Mütter vermehren wollen.<sup>336</sup>

Als dritte Antwort auf die Frage nach der Schuld der Kinder, für die sie das Ertrinken verdienten, zitiert Rāzī eine auf einen Überlieferer namens Al-Ḥasan zurückgeführte Überlieferung, entsprechend der Gott die Kinder der Gegner Noahs sterben ließ, ohne dass sie irgendeine Qual erleiden mussten.<sup>337</sup>

Bei seinem Kommentar zum Koranvers (71: 27): „O mein Herr! Lasse nicht einen einzigen von den Ungläubigen auf Erden!“ stellt Ibn ‘Arabī die Frage: Warum betet Noah seinen Gott mit *rabbī* „O mein Herr!“ und nicht mit „O mein Gott!“ oder mit „O Gott“ an!?<sup>338</sup> Der Begriff *rabb* (Herr) ist für Ibn ‘Arabī, wie Schimmel schreibt: „Jeder göttliche Name, der Herr eines geschaffenen Dinges, das somit sein *marbūb* ist. Die Namen können mit Archetypen verglichen werden, mit Formen, durch die die schöpferische Energie geleitet wurde, um spezielle Wesen hervorzu- bringen. Der *rabb* in seiner Manifestation bleibt Herr, und der *marbūb* bleibt Diener, ›der einen

<sup>335</sup>Ṭabarī 1960 15/310f. Der Verfasser der manār-Koraninterpretation und auch Šakir in seiner Edition für Ṭabarīs Koraninterpretation bemerken, dass das *isnād* (die Überliefererkette) dieses ḥadīṭs umstritten ist; vgl. ‘Abdu/Riḍā, manār, 12/79.

<sup>336</sup>Rāzī 1861: 6/367.

<sup>337</sup>Ebd. und Ṭabarī 1960: 15/314, 339, 354.

<sup>338</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 1/ 74.



Herrn hat; aber Gott wird zum Spiegel, in dem der Mensch seine eigene Realität schaut, und der Mensch wiederum wird zum Spiegel, in dem Gott seine Namen und Qualitäten schaut.“<sup>339</sup>

So versucht Ibn ʿArabī auch, ausgehend von seiner Auffassung über die beiden Begriffe „Herr“ und „Gott“, den Unterschied beider Konzepte im Noahs Gebet zu verdeutlichen:

Denn fürwahr, wenn du sie zurücklässt, so werden sie deine Diener irreführen“ wie folgt zu interpretieren: Sie werden deine Diener in Verwirrung setzen und sie aus dem Verhältnis des Dieners *ʿubūdiyya* herausführen zu den in ihnen liegenden Geheimnissen des Herrseins *rubūbiyya*, und sie werden sich selbst als Herren sehen, nachdem sie nach ihrer eigenen Meinung Diener gewesen sind; sie sind also die Diener und die Herren.<sup>340</sup>

Das Gebet Noahs gegen die Gegner Noahs wird bei Ibn ʿArabī auf dieser Weise zu einem Gebet für sie. Denn es ist die Bitte, dass Gott sie in *ḥīra* (Erstaunen) versetzen möge. Durch diese *ḥīra* erfolgt die Enthüllung der Geheimnisse des Herrseins *rubūbiyya*. Dieser Rang ist der höchste Rang der göttlichen Liebe, denn das höchste Streben jedes Liebenden ist sein Entwerden in der Essenz des Geliebten. Der Liebende soll nicht danach streben, seine Sehnsucht auszulöschen, wie es bei den Gegnern Noahs der Fall war, die ihre Sehnsucht durch das Erkennen der Selbstenthüllung Gottes in den Götzenbildern wollten (s.o. Punkt 4. 2.1.3.1). Der Liebende soll, wie Ibn ʿArabī meint, nach dem Erkennen der Selbstenthüllung Gottes in jeder Erscheinung streben.<sup>341</sup> Durch ein solches Erkennen erfolgt das Entwerden, bei dem der Liebende nicht mehr existiert; hier liebt sich Gott selbst.<sup>342</sup>

Meiner Meinung nach, ist Ibn ʿArabī in Bezug auf seine Auffassung, dass der Diener Herr sein kann, von dem irakischen Sufi Nifirī (gest. 974) beeinflusst worden. Nifirī spricht z.B. vom Rollentausch zwischen Gott und den Menschen.<sup>343</sup> Nifirī selbst spricht zu Gott und sagt: „Ich habe dir aufgegeben, dich kennen zu lernen. Du bist mein Schutzherr (*walīyyī*) und ich bin dein Schutzherr.“<sup>344</sup>

---

<sup>339</sup>Schimmel 1985:383.

<sup>340</sup>Ibn ʿArabī 1980: 1/ 74; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 25.

<sup>341</sup>Vgl. Ibn ʿArabī, *fuṭūḥāt*, 2/111.

<sup>342</sup>Ebd.: 112f.

<sup>343</sup>Vgl. Ḥawāḡa 1983: 214f.

<sup>344</sup>Nifirī(kitāb al-mawāqif wal-muḥāṭabāt) 1934: 61 nach Ḥawāḡa 1983: 215.

#### 4.4 Noahs Gebet für seine gläubigen Landsleute (Vers 71: 28)

Im ersten Versteil des Verses (71: 28) richtet Noah seine Bitte an Gott, dass er ihm, seinen Eltern, und jedem, der gläubig sein Haus betritt, allen gläubigen Männern und gläubigen Frauen verzeihen möge.

Was den Ausdruck „mein Haus betritt“ betrifft, ist das Haus für Ṭabarī die Moschee oder der Gebetsraum. Für diese Bedeutung zitiert Ṭabarī eine mit isnād gestützte auf al-Ḍaḥāk zurückgeführte Überlieferung.<sup>345</sup>

Rāzī dagegen liefert für „mein Haus“ drei Auslegungsmöglichkeiten: Das Haus kann die Moschee, die Arche oder der Glaube bedeuten.<sup>346</sup> Außerdem erwähnt Rāzī, dass Noahs Vater Abu Mālik Ibn Mutušallaḥ hieß, während Noahs Mutter den Namen Samḥa Bent Anūš hatte. Er nennt auch eine andere Lesart für *wālidayy* (meine Eltern), die nach Rāzī auf Al-Ḥassan Ibn ‘Alī Ibn Abi Ṭālib zurückgeht. Entsprechend dieser Lesart wird anstelle von *wālidayy* „*waladayy*“ (meine beiden Söhne) gelesen, die (so Rāzī) Sem und Ham hießen.<sup>347</sup>

Ohne klaren Bezug zitiert Ṭabarī in dem Zusammenhang seines Kommentars zum Vers (71: 28) eine Geschichte, die er auf Muğāhid zurückführt:

Die ungläubigen Landsleute Noahs schlugen ihn immer wieder, bis er ohnmächtig wurde. Und immer wenn er wieder wach wurde, sprach er: O mein Herr! Verzeihe meinen Landsleuten, denn sie wissen nicht.<sup>348</sup>

Ibn ‘Arabī seinerseits legt das Gebet Noahs für die Gläubigen symbolisch aus: *wālidayya* (meine Eltern) bedeutet für ihn der erste Intellekt (s. o. Punkt 4.1.2.3) und die Natur. Die gläubigen Männer sind für ihn die Verstandeswesen, während die gläubigen Frauen die Teilseelen sind.<sup>349</sup>

Diese Auslegung Ibn ‘Arabīs zielt wiederum auf seine Auffassung über *tağğālī* (Selbstenthüllung der göttlichen Namen) ab. Für Ibn ‘Arabī bilden die göttlichen Namen eine Brücke

---

<sup>345</sup>Vgl. Ṭabarī 1954: 29/ 101.

<sup>346</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/ 367.

<sup>347</sup>Ebd.

<sup>348</sup>Ṭabarī 1954: 29/102.

<sup>349</sup>Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 1/ 74.

zwischen Gott und seiner Schöpfung.<sup>350</sup> Durch die Vielfalt dieser Namen wird die Vielfalt der Beziehungen widergespiegelt.<sup>351</sup>

Diese Brücke ist im Begriffsapparat Ibn ʿArabī der *barzakh* (das Zwischenreich). Die göttliche Essenz enthüllt sich für Ibn ʿArabī im höchsten Zwischenreich (*ʿālam al-barzakh*), das sich seinerseits im ersten Intellekt und in der Allseele (*an-naḥs al-kulīyya*) enthüllt.<sup>352</sup> Durch die beiden letzteren gestaltet sich die Natur, die den Kosmos bildet. Diese Natur umfasst vier Elemente: die Hitze, die Kälte, die Festigkeit und die Feuchtigkeit. Durch die wechselseitige Aktivität dieser vier Elemente werden Feuer, Luft, Wasser und Staub erzeugt.<sup>353</sup> Der erste Intellekt und die globale Seele werden als wissende Macht, die Natur als praktizierende Macht betrachtet.<sup>354</sup> Der erste Intellekt ist die Quelle aller Verstandeswesen. Die globale Seele ist die Quelle aller Teilseelen.<sup>355</sup> Die Verstandeswesen und die Teilseelen sind der Verstand und die Seelen aller Geschöpfe, darunter der Mensch, um den herum die Natur als *ḥaykal* (Rahmen) erschaffen wurde.

Der moderne ägyptische Autor Taftāzānī bemerkt in seinem Kommentar zu diesen Begriffen Ibn ʿArabī, dass dieser an *faḍl* (Emanation) glaubte, nach der (auch im Begriffsapparat Ibn ʿArabī) Gott das wissende Sein von der Form in das wesenhafte Sein gehoben hat.<sup>356</sup>

Diese Vorstellungen über „globale Seele“, „Teilseele“ gehörten zum Gedankengut des Neuplatonismus. In Bezug auf den Begriff der Emanation erläutert Bürgel, dass der Philosophie des Neuplatonismus „zufolge die Vielfalt des Seins, als der Kosmos, ein Ausfluß (Emanation) des Einen, d.h. Gottes ist.“<sup>357</sup>

Zu den Einflüssen des Neuplatonismus auf die islamische Vorstellung der Emanation äußert sich auch Goldziher: „Was der Neuplatonismus lehrt über das Wesen der Seele, über ihre Emanation aus der Sphäre der Göttlichkeit und des Weltintellektes, über die Nichtigkeit der Materie und den exilhaften Aufenthalt des aus der Weltseele entstammenden Individualgeistes in der Welt der Dimensionen, in die sie zur Prüfung und Läuterung herabgesandt wird, um ihr rein

---

<sup>350</sup>Vgl. Giese 2002: 132.

<sup>351</sup>Ebd.

<sup>352</sup>Vgl. Abu Zaid 1998: 102f.

<sup>353</sup>Vgl. Ibn ʿArabī, *fuṭūḥāt*: 1/152f.

<sup>354</sup>Ebd.: 3/296.

<sup>355</sup>Ebd.: 3/256.

<sup>356</sup>Vgl. Taftāzānī, 1979: 201.

<sup>357</sup>Bürgel 1991: 311.

Geistiges, durch Tätigkeit nicht erprobtes Wesen hienieden durch Tugend und gute Werke zu bereichern, [...]war dies alles recht bequem islamisch zu gestalten.“<sup>358</sup>

#### **4.5 Die Verse über das Sintflutereignis (11: 37-48 und 71: 25)**

Nachdem Vers 11: 36 berichtet: „Und es wurde Noah eingegeben: `Niemand aus deinem Volk wird glauben außer denen, die vordem bereits gläubig waren. So soll dich nicht betrüben, was sie dir angetan haben`“, stehen die Verse, die über das Sintflutereignis und die unmittelbare Zeit vor- und nachher berichten: „Und baue die Arche unter unseren Augen und nach unserer Eingebung. Und lege bei mir keine Fürsprache ein für diejenigen, die unrecht taten. Denn diese werden wahrlich ertrinken (37). So baute er also die Arche. Und immer wenn die Anführer seines Volkes an ihm vorbeigingen, verhöhnten sie ihn. Da sprach er: `Wenn ihr uns auch jetzt verspottet, so werden wir euch verhöhnen, so wie ihr uns verhöhnt habt (38). Und ihr werdet es schon erfahren, wen eine Strafe erfasst, die ihn in Schande stürzt, und für wen eine immerwährende Strafe bestimmt ist` (39). Als dann schließlich unser Befehl erging und die Wasser aus der Erde hervorbrachen, das sprachen wir: `Bringe (auf dein Schiff) von jeder Gattung ein Paar, und auch deine Familie – mit Ausnahme derer, gegen die bereits der Urteilsspruch ergangen ist, - und außerdem all jene, die glauben.` Doch es waren nur wenige, die mit ihm glaubten (40). Und er sprach: `Besteigt sie! Im Namen Gottes möge sie ausfahren und landen. Wahrlich, mein Herr ist allverzeihend, barmherzig!` (41). So trieb sie mit ihnen dahin auf Wellen (hoch) wie Berge, und Noah rief seinem Sohn zu, der sich abgesondert hatte: `Oh mein lieber Sohn! Steig mit uns ein und bleibe nicht bei den Ungläubigen.` (42). Er sprach: `Ich will mich auf einen Berg begeben, der mir Schutz vor dem Wasser bieten wird.` Da sagte (Noah): `Nichts kann irgend jemandem heute vor der Entscheidung Gottes Schutz bieten, außer denen, derer er sich erbarmt.` Und sogleich traten Wellen trennend zwischen sie, und er war unter denen, die ertranken (43). Und es wurde befohlen: `Oh Erde, nimm dein Wasser auf!` Und `Oh Himmel, halte ein!` Und das Wasser versickerte, und so war die Angelegenheit entschieden. Und sie landete am Berg *al-ğūđy*. Und es wurde gesprochen: `Hinweg mit dem Volke der Ungerechten!` (44). Und Noah rief seinen Herrn an, indem er sprach: `Mein Herr! Wahrlich, mein Sohn gehört doch zu meiner Familie, und wahrlich, dein Versprechen ist unumstößlich, und du bist der Gerechteste aller Richter!` (45). Er sprach: `Oh Noah! Er gehört keineswegs zu deiner Familie. Wahrlich sein Verhalten war unrecht. Und bitte mich nicht um etwas, worüber du kein Wissen besitzt. Ich warne dich davor, einer der Unwissenden zu sein!` (46). Da sagte er: `Mein Herr! Ich suche Zuflucht bei dir, dass ich

---

<sup>358</sup>Goldziher 1970: 187.

dich um etwas bitte, worüber ich kein Wissen besitze, und wenn du mir nicht verzeihst und dich meiner nicht erbarmst, werde ich gewiss einer der Verlorenen sein!` (47). Da wurde (Noah) befohlen: `Oh Noah! Gehe hinaus (aus der Arche), begleitet mit Frieden von uns und Segen sei mit dir und den Generationen nach jenen, die mit dir sind. Und es werden Generationen kommen, denen wir Versorgung zuteil werden lassen. Dann aber wird sie eine schmerzliche Strafe von uns treffen` (48).“

Auch der Vers 71: 25 gehört zum Bericht über das Sintflutereignis berichten. Denn in diesem Vers wird der Untergang der Gegner Noahs beschrieben: „wegen ihrer Sünden wurden sie ertränkt, dann wurden sie in[s] Feuer geführt, und fanden wider Allah keine Helfer.“

#### 4.5.1. Zu 11: 37 und zum ersten Versteil 11: 38 „Bau und Beschreibung der Arche“

„Und baue die Arche (al-fulka) unter unseren Augen und nach unserer Eingebung. Und lege bei mir keine Fürsprache ein für diejenigen, die unrecht taten. Denn diese werden wahrlich ertrinken (37). So baute er also die Arche [...] (38).

Bevor ich mich mit den Äußerungen der beiden Koraninterpreten Ṭabarī und Rāzī über den Bau und die Beschreibung der Arche auseinandersetze, ist zunächst auf den Punkt 4.2.1.1 dieser Forschungsarbeit zu verweisen. Unter diesem Punkt wird die Frage des *tašbīh* und *tanzīh* (Verähnlichung und Unvergleichbarkeit Gottes mit seinen Geschöpfen), die das in dem vorliegenden Vers vorkommende Wort `Augen` auslöste, bei diesen beiden Interpreten erklärt.

Obwohl die vorliegende Stelle der koranischen Noahgeschichte die Arche Noahs nicht mit einem einzigen Wort beschreibt,<sup>359</sup> führt Ṭabarī viele und zugleich widersprüchliche Überlieferungen bezüglich der Länge und der Breite der Arche an.<sup>360</sup> Nach der ersten Überlieferung ist die Arche Noahs 300 Ellen lang, 50 Ellen breit und 30 Ellen hoch. In der zweiten Überlieferung wird erwähnt, die Arche Noahs sei 1200 Ellen lang und 600 Ellen breit gewesen.<sup>361</sup> Entsprechend der dritten Überlieferung war die Arche 400 Ellen lang.<sup>362</sup> Ṭabarī und Rāzī zitieren eine

<sup>359</sup>In einer anderen koranischen Stelle (54: 13) wird Noahs Arche nur damit beschrieben, dass sie aus „Planken und Nieten“ bestand.

<sup>360</sup>Das Auftreten von zahlreichen und manchmal widersprüchlichen Aussagen zu einem Thema ist kennzeichnend für Ṭabarīs Koraninterpretation, so dass man sie als Überlieferungssammlung betrachten kann.

<sup>361</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/311. Ṭaʿalbi (gest.1035) schreibt: Gott befahl Noah, die Arche mit einem Kopf wie einen Hahnenkopf, ihre Mitte wie den Bauch eines Vogels und ihren Schwanz wie den eines Vogels zu bauen (vgl. Ṭaʿalbi 2000: 56 und auch die Encyclopedia of the Qurʾān 2003: 3/543).

<sup>362</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/317.

auf Ibn ʿAbbās zurückgeführte Aussage: Gott gab Noah ein, die Arche in Form der Brust eines Vogels zu bauen.<sup>363</sup>

Nachdem Rāzī zwei Überlieferungen über die Beschreibung von Noahs Arche zitiert, kommentiert er wie folgt:

Solche Aussagen gefallen mir nicht, denn die Informationen, die diese Überlieferungen geben, sind überflüssig und man bedarf gar nicht danach, sich über solche Sachen zu informieren. Außerdem kann man auch nicht sagen, welche Überlieferung davon glaubwürdiger ist als die andere. Es genügt uns zu wissen, was im Koran bezüglich der Größe der Arche angedeutet wurde: Sie war groß genug, so dass sie für die Gläubigen, ein Paar von jeder Tierart und dafür, was die Mitbesteigenden während der Sintflut brauchten, Platz bot.<sup>364</sup>

Ṭabarī's Kommentar zu den Stellen mit der Beschreibung der Arche Noahs ist eine schlichte lexikalische Erklärung für das in 11: 37 vorkommende Wort *ʿfulk*, das die Arche Noahs bezeichnet. Für Ṭabarī bedeutet *ʿfulk* einfach *safīna* (Arche)<sup>365</sup> Anders verhält sich bei dem syrischen Autor Šahrūr. Er führt eine etymologische Analyse für das Wort *ʿfulk* durch. Das Wort *fulk* entstammt dem Verb *falaka* (= sich runden). Nach Šahrūr bedeutet dies, dass Noahs Arche in Form einer Fähre war.<sup>366</sup> So kann das arabische Wort *safīna* eine ähnliche Bedeutung haben, wie das im Kontext der Noahgeschichte in Genesis vorkommende hebräische Wort *tewa* (Gen. 8: 19), das ins Deutsche mit „Kasten“ übersetzt werden kann. Šahrūr will durch die Schlussfolgerung, dass „Noahs Arche eine kleine Fähre“ sei, zu dem Ergebnis kommen: Noahs Arche war nicht gewaltig genug, um für ein Paar von allen Tierarten auf der Erde Platz zu geben. Darauf aufbauend kann man dann nicht behaupten, dass die Sintflut die ganze Erde bedeckte.<sup>367</sup>

#### 4.5.2 Zu 11: 38, 39 „Spott der Gegner Noahs über den Bau der Arche“

„Und immer wenn die Anführer seines Volkes an ihm vorbeigingen, verhöhnten sie ihn. Da sprach er: `Wenn ihr uns auch jetzt verspottet, so werden wir euch verhöhnen, so wie ihr uns verhöhnt habt (38). Und ihr werdet es schon erfahren, wen eine Strafe erfasst, die ihn in Schande stürzt, und für wen eine immerwährende Strafe bestimmt ist` (39).“

<sup>363</sup>Ebd. und Rāzī 1861: 3/656.

<sup>364</sup>Rāzī 1861: 3/657. Zu der Meinung Rāzīs gegen solche Überlieferungen vgl. auch Goldziher 1912: 237.

<sup>365</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/308.

<sup>366</sup>Vgl. Šahrūr 1992: 681f.

<sup>367</sup>Ebd.

Ṭabarī meint, dass die Spottenden zu Noah sprachen: 'Früher Prophet, jetzt Zimmermann?!' 'ein Schiff fürs Festland.' Dazu zitiert Ṭabarī eine auf die Frau des Propheten 'A'īša und eine andere auf al-Laiṭī zurückgeführte und mit *isnād* gestützte Überlieferung.<sup>368</sup>

Ähnlich wie Ṭabarī führt Rāzī dieselben beiden Äußerungen an, die den Gegnern Noahs in dem Mund gelegt wurden.<sup>369</sup> Weiter stellt Rāzī drei weitere Möglichkeiten darüber dar, warum die Gegner Noahs ihn verhöhnten: a) Sie verhöhnten ihn, weil sie dachten: Wenn Noah bezüglich seines Aufrufs zu Gott die Wahrheit spräche, dann würde Gott ihn retten, ohne dass Noah diese schwierige Arbeit (den Bau der Arche) zu übernehmen bräuchte. b) Noahs Landsleute haben nie zuvor eine Arche gesehen. Sie verhöhnten ihn deswegen, weil sie nicht wussten, wozu man einen solchen Bau braucht. c) Die Gegner Noahs hielten ihn für einen Lügner, weil seine Warnung vor dem Kommen der Sintflut nicht wahr wurde. Deshalb verhöhnten sie ihn, als er mit dem Bau der Arche begonnen hat.<sup>370</sup>

#### 4.5.3 Zum ersten Versteil 11: 40 „Anzeichen für das Herannahen der Sintflut“

Bevor Noah damit beginnen durfte, die Arche zu beladen, musste er warten, bis das in (11: 40) erwähnte Anzeichen für das Herannahen der Sintflut erschien; nämlich bis „*tannūr*“ (der Ofen oder das Wasser) aus der Erde hervorbricht“.

Das Problem, das durch diesen Versteil ausgelöst wird, hängt vor allem mit der Bedeutung des Wortes *tannūr* zusammen. Ṭabarī seinerseits erwähnt verschiedene Meinungen zur Bedeutung dieses Wortes. Die erste Bedeutung lautet *wağh al-arḍ* (die Oberfläche der Erde). Für diese Bedeutung zitiert Ṭabarī vier mit *isnād* gestützte Überlieferungen.<sup>371</sup> Vier anderen Überlieferungen zufolge bedeutet das Wort *tannūr* das Morgen- oder Dämmerungslicht.<sup>372</sup> Weitere zwei Überlieferungen erwähnen, dass *tannūr* die Bedeutung der höchsten Stelle der Erde hat.<sup>373</sup> Als letzter Vorschlag führt Ṭabarī an, dass damit der Ofen im Haus Noahs gemeint ist.<sup>374</sup> Entsprechend einer der 10 bei Ṭabarī zitierten Überlieferungen, nach denen *tannūr* die Bedeutung von 'Ofen' hat, gehörte dieser Ofen eigentlich Eva, den Noah dann erbte.<sup>375</sup> Nachdem Ṭabarī alle Positionen dargelegt hat, befürwortet er die Ansicht, dass damit der Ofen gemeint ist, denn diese

<sup>368</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/310, 314 vgl. auch nach Enzyklopaedie des Islam 1936: 3/1024.

<sup>369</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/657.

<sup>370</sup>Ebd.

<sup>371</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/318.

<sup>372</sup>Ebd.: 15/318f.

<sup>373</sup>Ebd.: 15/319.

<sup>374</sup>Ebd.: 15/320.

<sup>375</sup>Ebd.

Bedeutung (so Ṭabarī) steht mit dem in Einklang, was im Arabischen weithin geläufig ist. Seiner Überzeugung nach gingen die Worte Gottes vom sprachlich Geläufigsten aus, so dass andere Bedeutungen nur dann in Frage kommen können, wenn es dafür triftige Gründe gibt.<sup>376</sup>

In Bezug auf den Ort, an dem die Sintflut hervorbrach, sind entsprechend einiger Überlieferungen Kufa und Indien erwähnt.<sup>377</sup>

Auch Rāzī, nachdem er seinerseits die von Ṭabarī aufgeführten Meinungen zur Bedeutung des Wortes *tannūr* erwähnt, vertritt die gleiche Auffassung wie dieser.<sup>378</sup> Neben Indien und Kufa als mögliche Stellen, an denen der *tannūr* hervorbrach, erwähnt er auch eine weitere Stelle in Syrien namens *wardān*.<sup>379</sup> Zudem wendet sich Rāzī gegen jegliche Annahme, der Versteil „Wenn *tannūr* aus der Erde hervorbrach“ sei bloß ein bildlicher Ausdruck, der sich auf nichts Konkretes bezieht und durch den nur die dramatische Lage vor dem Kommen der Sintflut illustriert wird.<sup>380</sup>

Zur Auseinandersetzung mit den möglichen Bedeutungen des Wortes *tannūr* ist es auch sinnvoll, auf die Meinung zweier moderner Interpreten zu verweisen. Für den ägyptischen Koraninterpret Quṭb hat *tannūr* die Bedeutung von ‚stillem Vulkan‘.<sup>381</sup> Der syrische Autor Šaḥrūr vertritt die gleiche Meinung. Šaḥrūr argumentiert wie folgt: Der Beginn einer vulkanischen Aktivität kann von Ferne gesehen werden, so dass wir nun vermuten können, dass Noah dies als Anzeichen für das Nahen der Sintflut begreifen und darauf reagieren musste.<sup>382</sup>

Diese Ansicht Quṭbs und Šaḥrūrs kann wie folgt unterstützt werden: a) Wie auch Rāzī bemerkt, gehört das Wort *tannūr* mit anderen Wörtern wie *sundus* (=feine Seide; s. 18: 31, 44: 53 u. 76: 21) und *istabraq* (=schweres Brokat; s. 18: 31, 44: 53, 55: 54 u. 76: 21) zu den arabisierten Wörtern im Koran, die vom Ursprung her nicht arabisch sind.<sup>383</sup> Deshalb muss das Wort *tannūr* nicht unbedingt die übliche Bedeutung „Ofen“ haben. b) Im Koran tritt das arabische Wort *burkān* (Vulkan) gar nicht auf. Der Grund dafür kann darin bestehen, dass der Koran die Araber zur

<sup>376</sup>Ebd.: 15/321; auch nach Encyclopedia of the Quran 2003: 3/542.

<sup>377</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/320f.

<sup>378</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/657f.

<sup>379</sup>Ebd.: 3/657.

<sup>380</sup>Ebd.: 3/658.

<sup>381</sup>Vgl. Quṭb 1967: 12/63.

<sup>382</sup>Vgl. Šaḥrūr 1992: 683ff.

<sup>383</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/658 und auch das Lexikon von Ibn Manzūr: 1/333. Ausführlicher zu den arabisierten Wörtern im Koran vgl. Zarkašī 2001: 359ff. Das Wort *tannūr* ist auch in Genesis (15: 17,18) erwähnt, wobei von *tannūr ʿašm* die Rede ist, die in der Zeit Abrahams vor seiner Schließung des Bundes mit Gott erfolgte. Nach diesem Bund wurde Abraham von Gott das Land vom Nil bis zum Euphrat zugewiesen.



Zeit Mohammeds ansprach, in deren Sprache damals das Wort *burkān* (Vulkan) nicht existierte. So kann die Bedeutung von *tannūr* (Ofen) im Sinne von "Vulkan" ausgeweitet werden. c) Das Wort *tannūr* kommt in dem hier diskutierten Versteil (11: 40) als Subjekt für das Verb *fāra* (brach ... hervor) vor. Im Arabischen kann man nicht sagen, dass der Ofen hervorbrach. Man kann aber sagen, dass der Vulkan ausbrach. Dieses sprachliche Phänomen bemerkte auch Rāzī. Allerdings versucht er, dieses Problem anders zu bewältigen und für *tannūr* die Bedeutung *Ofen* beizubehalten. Rāzī meint (wie auch eine der erwähnten Meinungen bei Ṭabarī), dass in der koranischen Äußerung „wenn *tannūr* hervorbrach“ implizit etwas anderes angedeutet ist; nämlich das Wort „Wasser“. Nach Rāzī bedeutet der vorliegende Versteil nun: „wenn das Wasser des Ofens hervorbrach.“<sup>384</sup>

#### 4.5.4 Zum letzten Versteil 11: 40 „Befehl zum Beladen der Arche“

Nachdem das Anzeichen für das Herannahen der Sintflut eingetreten war, befahl Gott Noah: „... da sprachen wir (Gott): `Bringe (auf dein Schiff) von jeder Gattung ein Paar und auch deine ganze Familie – mit Ausnahme derer, gegen die bereits der Urteilspruch ergangen ist- und außerdem all jene, die glauben.` Doch es waren nur wenige, die mit ihm glaubten.“ (11: 40).

Ṭabarī erwähnt mehrere Überlieferungen bezüglich der Anzahl der Menschen, die mit Noah auf der Arche waren. Diese Zahl schwankt bei Ṭabarī zwischen sieben (Noah, drei seiner Söhne und ihre Frauen) und achtzig.<sup>385</sup> Eine Überlieferung meint: Noah begleiteten zehn Menschen, seine drei Söhne (Sem, Ham, Jafet), ihre Frauen und sechs weitere Gläubige.<sup>386</sup> Die Gesamtzahl wäre dann aber zwölf und nicht zehn! Wie es in Enzyklopädie des Islam steht, kennt die Koranauslegung die Namen der Söhne Noahs Sem, Ham und Jafet aus der Bibel.<sup>387</sup>

Eine weitere bei Ṭabarī zitierte Überlieferung bezüglich der Anzahl der Menschen, die Noah auf der Arche begleiteten, scheint auch von der Genesis und der rabbinischen Literatur beeinflusst worden zu sein (s. Punkt 2.5 dieser Arbeit). In dieser Überlieferung, die die Zahl der Menschen auf der Arche mit acht (Noah, seine Frau, drei seiner Söhne und ihre Frauen) angibt, wird erzählt: Hām schlief mit seiner Frau auf der Arche, was von Noah vorher verboten worden

<sup>384</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/658 und Ṭabarī 1960: 15/320.

<sup>385</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/314 u. 325ff.

<sup>386</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/314 u. 324; vgl. auch Ṭabarīs Buch über die Geschichte „tarīḫ“, 1960: 1/93f.

<sup>387</sup>Vgl. Enzyklopädie des Islam 1936: 3/1024.

war. Deshalb betete Noah zu Gott, dass er die Haut der Nachkommen Hāms umwandeln möge. Dieses Gebet erfüllte sich, indem die Nachkommenschaft Hāms schwarzhäutig wurde.<sup>388</sup>

Die These von der Schwarzhäutigkeit als Zeichen des Fluchs widerspricht einem bei Abū Dawūd und Tirmidī als *ḥasan ṣaḥīḥ* bezeichneten, auf den Propheten Mohammed überlieferten Ausspruch, laut dem die Schwarzhäutigkeit seit Adam existiert: „Gott schuf Adam aus einer Handvoll (Erde), die er von der ganzen Erde griff. Die Nachkommen Adams wurden entsprechend der Erde. Von ihnen wurden manche rot, manche weiß, manche schwarz, und manche farblich nuanciert; manche wurden eben, manche uneben, manche schlecht, manche gut.“<sup>389</sup>

Obwohl gemäß der koranischen Noahgeschichte nur Gläubige mit Noah auf der Arche waren, erwähnt Ṭabarī eine Überlieferung, wo es heißt, dass auch die im Koran als ungläubig bezeichnete Frau Noahs auf der Arche war.<sup>390</sup>

Ṭabarī zitiert auch eine (wie er ausdrücklich sagt) auf die Tradition der *ahl al-kitāb* (der Juden und Christen) zurückgeführte Überlieferung, die berichtet, dass sich ein Riese namens Og auf der Arche befand. Dieser Og, der unbeabsichtigt gerettet wurde, war Sohn von ‘Anāq (hebräisch= Riese), der zu groß war, als dass das Wasser seinen Kopf hätte erreichen können. Die Vorstellung von seiner Größe basiert auf einer Erwähnung in der Bibel, dass Og einer der letzten der Rephaim, ein Volk von Riesen (Deut 33:11, et al.) war.<sup>391</sup> Hingegen bemerkt Ibn Qutayyba (828-889), dass die Geschichte von Og auch in der Zeit vor dem Islam verbreitet war und später ihren Weg in die Koraninterpretation fand.<sup>392</sup>

Bezüglich der Geschichte von Og ist auch auf die kritische Meinung des Koraninterpreten Ibn Kaṭīr zu verweisen. Die Kritik Ibn Kaṭīrs richtet sich vor allem gegen die Überlieferungen, die die Größe von Og mit 3333 Metern angeben. Diese Angabe steht nach Meinung von Ibn Kaṭīr im Widerspruch zu dem, was vom Propheten Mohammed in den autoritativen Überlieferungen berichtet wurde. Nach diesen Überlieferungen sagte der Prophet: „Gott schuf Adam in Größe von 60 Ellen. Im Laufe der Zeiten wurden seine Nachkommen dann immer kleiner.“<sup>393</sup>

<sup>388</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/325, auch Alūsī: 12/55 und Kisā’ī, 1922: 2/ 101. In Bezug auf die bei den Koraninterpreten angegebene Zahl der Menschen auf der Arche und auf die Geschichte des Fluches Noahs über einen seiner Söhne vgl. auch Encyclopaedia of the Qur’ān 2003: 3/541 u. 543.

<sup>389</sup>Abū Dawūd, sunna 16, 3 (II, 525, 6ff.), Tirmidī, tafsīr zu Sure 2 Nr. 1 (XI, IV, 406, 21ff.) nach Schöck 1993: 67.

<sup>390</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/325 vgl. auch nach Encyclopedia of the Qur’ān 2003: 3/541.

<sup>391</sup>Vgl. auch nach Encyclopaedia of the Qur’ān 2002: 3/543 und Enzyklopaedie des Islam 1934: 4/1072. Die Erwähnung von diesem Og verbreitet sich in vielen anderen Koraninterpretationen sogar auch in der als anti-israiliyyatisch bezeichneten Koraninterpretation von Suyuṭī.

<sup>392</sup>Vgl. Ibn Qutayyba (ta’ wīl muḥṭalaf al-ḥadīṭ) (ohne Datum): 188 nach ‘Abd al-Raḥīm 2000:70.

<sup>393</sup>Vgl. Ibn Kaṭīr 1970: 2/536 und Suyuṭī 1992: 1/341ff. Ṭabarī selbst erwähnt in seinem tāriḥ (1960: Bd.1/128), dass die Größe Adams nach seiner Sünde (der Verzehr von dem verbotenen Baum) auf sechzig Ellen verkürzt wurde.

Ibn Kaṭīr wendet sich gegen die Geschichte von Og auch deswegen, weil sie berichtet: 1) Og war ungläubig und ein außerehelicher Sohn; entsprechend der koranischen Noahgeschichte bestiegen die Arche nur die Gläubigen. 2) Wegen seiner angeblich außerordentlichen Größe konnte das Flutwasser nur seine Knie erreichen. Das heißt: Er blieb auf dem Lande unversehrt; im Koran steht hingegen: „Da erretteten wir ihn und die, die mit ihm waren in der vollbeladenen Arche. Danach ließen wir die übrigen ertrinken“ (26: 119, 120).<sup>394</sup>

Zum Schluss seiner Untersuchungen über die Anzahl der auf die Arche geretteten Menschen kommentiert Ṭabarī: „Das Richtige ist nun, dass wir die Zahl nicht bestimmen dürfen und nur an das glauben, was in dem Koran geschrieben steht: ... *Doch es waren nur wenige, die mit ihm glaubten.* (11: 40)“<sup>395</sup>

Ähnlich argumentiert Rāzī in diesem Punkt. Er behandelt diese Frage kurz und entlang der Reihenfolge der Wörter im vorliegenden Vers 11: 40. Zur Erklärung, wer mit `deiner ganzen Familie` in „Bringe (auf dein Schiff) von jeder Gattung ein Paar und auch deine ganze Familie – mit Ausnahme derer, gegen die bereits der Urteilspruch ergangen ist- und außerdem all jene, die glauben“ gemeint ist, zitiert Rāzī ohne Angabe von Namen zwei Überlieferungen. Nach der ersten war die Zahl der Mitfahrenden sieben. Es waren Noah, seine drei Söhne Sem, Hem, Jafet und ihre Frauen. Die zweite Überlieferung fügt die Frau Noahs hinzu.<sup>396</sup>

In Bezug auf die Menge von „all jenen, die glauben“ zitiert Rāzī eine ohne Angabe von *is-nād* auf Muqātil zurückgeführte Überlieferung, entsprechend derer sich diese Anzahl auf achtzig belief. Als Beleg für diese Zahl gibt Muqātil an, dass diese achtzig Gläubigen nach dem Ende der Sintflut in einem Dorf zu Musul landeten. Dieses Dorf wurde dann nach ihrer Zahl `qariyat al-ṭamānīn` (Das Dorf der Achtzig) genannt.<sup>397</sup> Rāzī verweist darauf, dass es auch Überlieferungen gibt, die andere Zahlen für die Gläubigen angeben, die mit auf der Arche waren. Ähnlich wie Ṭabarī bemerkt Rāzī abschließend, dass es unmöglich ist, die Zahl der Mitfahrenden zu

---

Wie Schöck (Schöck 1993: 69) anmerkt, hat die Vorstellung von der außerordentlichen Körpergröße Adams und seiner Verkürzung nach der Sünde ebenfalls ihre talmudische Entsprechung b.Sanh 100a, GenR 12, 6).

<sup>394</sup>Vgl. Ibn Kaṭīr 1970: 2/536 und Suyūṭī 1992: 1/341ff. In den beiden Überlieferungen, die Ibn Kaṭīr und Suyūṭī kritisieren, heißt es, dass Og bis in die Zeit Moses überlebte. Moses konnte ihn letztendlich töten, nachdem Og die Armee Moses mit einem gewaltigen Stein, den er aus einer Bergspitze riss, vernichten wollte.

<sup>395</sup>Ṭabarī 1960: 15/ 316.

<sup>396</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/658.

<sup>397</sup>Ebd.: 3/659.

bestimmen. Es waren entsprechend dem Vers 11: 40 wenige.<sup>398</sup> Hinsichtlich der Tiere, die auf der Arche waren, schreibt Ṭabarī:

Das allererste, das Noah auf die Arche brachte, war die Ameise, während der Esel das allerletzte war. Als der Esel nur erst mit seinem Kopf und seinem vorderen Teil in die Arche tritt, klammerte sich der Teufel an seinen Schweif, so dass der Esel nicht weiter in die Arche konnte. Da sprach Noah zu dem Esel: 'Komm rein!' Der Esel konnte es aber nicht. Daraufhin sprach Noah ungeduldig: 'Komm doch herein, selbst wenn der Teufel mit reinkommen sollte!'

Nach Ibn 'Abbas entgleiste Noah mit den letzten Worten, denn daraufhin lies der Teufel den Esel los und beide traten in die Arche hinein. Dann sprach Noah zu dem Teufel: 'O du Gottesfeind! Was lässt dich reinkommen?'

'Der Teufel antwortete: 'Du hast keine andere Wahl als dass du mich auf der Arche mitnimmst.' Es wurde überliefert, dass der Teufel sich auf dem Dach der Arche aufhielt.<sup>399</sup>

Eine auf Ibn 'Abbās zurückgeführte Überlieferung, die auch Ṭabarī zitiert, gibt Kenntnis davon, dass sich auf der Arche auch Wildtiere befanden. Ibn 'Abbas erzählt von einer Geschichte aus der Zeit Jesu:

Als die Jünger zu Jesus sagten: 'Wenn du uns doch einen Mann schicken würdest, der Zeuge des Schiffes gewesen ist und davon erzählen könnte!', ging er mit ihnen fort, bis er zu einem Erdhaufen kam. Dann nahm er davon eine Handvoll und sprach: 'Wisst ihr, wer das ist?' Sie entgegneten: 'Gott und sein Gesandter wissen es gar wohl.' Nun sagte Jesus: 'Das ist Ka'b Ibn Ham(ein Enkel Noahs).<sup>400</sup> Wie er es sagte, schlug er (Jesus) mit einem Stock an den Haufen und setzte hinzu: 'Erhebe dich, so Gott will!' Und siehe da, Ka'b Ibn Ham erhob sich und schüttelte den Staub von seinem Kopf. Er war ein alter Mann; doch als Jesus ihn fragte, ob er als Greis umgekommen sei, erwiderte er: 'Ich bin als junger Mann gestorben. Indessen war ich (als du mich gerade erweckt hast) der Meinung, dass die Stunde (des Gerichts) gekommen ist, und bin so gealtert.' Jesus sagte nun: 'Berichte uns von dem Schiff Noahs!' Er antwortete: 'Es war Zwölfhundert Ellen lang und sechshundert Ellen breit. Es hatte drei Decks, eines für die Reittiere und wilden Tiere, eines für die Menschen und eines für die Vögel.'<sup>401</sup>

In dieser auf Jesus zurückgeführten Geschichte wurden auch Tiere namentlich genannt:

<sup>398</sup>Ebd.

<sup>399</sup>Ṭabarī 1960: 15/312; vgl. dieselbe Geschichte mit kleinen Veränderungen bei Ṭa'ālbi (2000: 58); auch nach Enzyklopädie des Islam 1936: 3/1024. Hier ist die folgende auf den als Schi'itenimam und zugleich auch als Scheich der Sunniten bezeichneten Ga'far al-Ṣādiq (gest. 765) zurückgeführte Überlieferung zu zitieren: „Nachdem Noah Paare von allen Tier- und Vogelarten auf die Arche mitgenommen hatte und nachdem die Überschwemmung die übrigen hinterlassenen Vögel und Tiere fast ergriffen hatte, leckten diese Hinterlassenen den Fuß Noahs schmeichelnd und baten ihn darum, sie mitzunehmen. Noah antwortete: Mir ist befohlen worden, nur ein Paar von jeder Art mitzunehmen“; vgl. bei dem Koraninterpreten Alūsī: 12/63. In dieser auf Ga'afar aṣ-Ṣādiq zurückgeführte Überlieferung spürt man Einflüsse talmudischen Ursprungs

<sup>400</sup>Bei Kisā'i (1922: 2/307) hieß der von Jesus ins Leben zurückgerufene Sam; vgl. auch Encyclopedia of the Qur'an 2003: 3/543.

<sup>401</sup>Ṭabarī 1960: 15/312, Canova 2001: 2 und nach Encyclopedia of the Qur'an 2003: 3/543; vgl. dieselbe Anekdote sogar auch in der Koraninterpretation des Mu'atziliten Zamaḥṣarī 1966: 2/268f., der durch seine ständige Ablehnung gegen Geschichten fabelhaften Charakters berühmt ist. Vgl. auch nach Gätje 1971: 142f.

Als auf der Arche zuviel Tiermist angefallen war, gab Gott Noah ein, den Rüssel des Elefanten zu sticheln. Da fielen von dem Rüssel des Elefanten ein Schwein und eine Sau herunter, die den Mist auffraßen. Auch als eine Maus auf die Stange der Arche fiel, gab Gott Noah ein, zwischen die Augen des Löwen zu schlagen, da kam aus seiner Nase eine Schwalbe hinaus, die zu der Maus rannte. In der Geschichte ist auch der Rabe und die Taube namentlich erwähnt: Jesus fragte Ka'b Ibn Ḥam weiter: 'Wie wusste Noah, dass die Überschwemmung das ganze Land bedeckte? Ka'b antwortete: 'Noah schickte einen Raben, um vom Zustand der Überschwemmung Bescheid zu wissen. Der Rabe stieß auf eine Leiche und fraß davon. Da betete Noah zu Gott, dass er den Raben einschüchtern möge. Gott erhörte das Gebet Noahs. Deswegen kann der Rabe die Menschenhäuser nicht bewohnen. Daraufhin schickte Noah die Taube. Sie kam mit einem Olivenblatt in dem Schnabel und mit Lehm an den Pfoten zurück. So wusste Noah, dass die Überschwemmung das Land bedeckte. Als Belohnung schenkte Noah der Taube den Ring um ihren Hals und betete zu Gott, dass er der Taube Sicherheit und Gelassenheit schenken möge. Daher wurde die Taube als Haustier beliebt. 'Da fragten die Jünger Jesus: 'Erlaube uns, dass wir Ka'b mit nach Hause nehmen, damit er uns von der Vergangenheit weiter berichtet.' Jesus antwortete: 'Wie kann dieser weiterleben, wobei ihm von Gott kein *rizq* (kein Lebensunterhalt) mehr gewährt wird.' Hierauf sprach Jesus: 'kehre nun, so Gott will, in den Zustand zurück, in dem du dich bisher befandest!' Da wurde Ka'b Ibn Ḥam wieder zu Staub.<sup>402</sup>

Hier ist die Geschicklichkeit des Erzählers hervorzuheben, des Jesus als Hauptfigur seiner Anekdote wählt. Sowohl im Koran (vgl. 3: 49 u. 5: 110) als auch im Neuen Testament (Mat. 9: 18-25) ist erwähnt, dass Jesus imstande war, Tote wieder ins Leben zu rufen.

Was die Äußerungen Rāzīs zu den Tieren auf der Arche betrifft, so übt er scharfe Kritik an einer auf einen Gefährten des Propheten Mohammed, 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd, zurückgeführten Überlieferung, in der es heißt:

Noah beklagte sich bei Gott und fragte: 'Wie kann ich den Löwen ernähren, wenn ich ihn mit auf die Arche nehme? 'Gott antwortete ihm: 'Ich werde es so machen, dass er nicht an Essen denkt.' Daraufhin hat Gott den Löwen an Fieber erkranken lassen.<sup>403</sup>

Rāzī verhöhnt diese Überlieferung wie folgt: Ein Elefant braucht mehr Essen als ein Löwe und ist trotzdem nicht an Fieber erkrankt.<sup>404</sup> Rāzī will hier sagen: Noah hätte sich mehr Sorge um die Ernährung des Elefanten machen müssen als um die des Löwen.

Rāzī zitiert auch die Legende vom Teufel auf der Arche und kritisiert sie. Er meint, dass die Kenntnis von diesen Dingen völlig überflüssig ist. Nach Rāzī hätte der Teufel es nicht nötig gehabt, die Arche zu besteigen, denn er gehört zu den Dschinnen. Dschinne sind aus Feuer oder

---

<sup>402</sup>Ṭabarī 1960: 15/312.

<sup>403</sup>Rāzī 1861: 3/658.

<sup>404</sup>Ebd

aus Luft geschaffen. Daher hätte das Wasser der Sintflut ihm keinen Schaden zufügen können.<sup>405</sup>

Der Entstehungsgrund für solche widersprüchlichen Überlieferungen über die Tierarten, auf der Arche, liegt darin, dass entsprechend einer Lesart (von dem Rezitator Ḥafṣ nach ‘Asim) das Wort *kull* (jede(r)) in dem Versteil: *qulnā ḥmil fihā min kull zawğayni ṭnayni* „Ich sagte: bringe (auf dein Schiff) von jeder Gattung ein Paar“ (11:40) mit Nuration "kullin" gelesen wird.<sup>406</sup> Diese Nuration deutet im Arabischen auf die Zahllosigkeit und auf die Unbestimmtheit des Geschlechts hin.<sup>407</sup>

Mit Ausnahme dieser Lesart fügen alle anderen Lesarten dem Wort *kull* keine Nuration an.<sup>408</sup> Anhand dieser anderen Lesarten wird der Versteil „Bringe (auf dein Schiff) von jeder Gattung ein Paar“ (11: 40) so verstanden, dass Noah von Gott befohlen wurde, Tiere und Vögel mitzunehmen, die er und seine Mitfahrenden während des Aufenthaltes auf der Arche brauchen werden.<sup>409</sup> Daher meint Rāzī, dass es möglich ist, dass Noah sogar ein Paar Pflanzenarten eingeladen hatte.<sup>410</sup>

Abschließend ist zu den Äußerungen Ṭabarīs und Rāzīs zu 11: 40 zu bemerken, dass Rāzī bei der Interpretation des Versteils "illā man sabaqa ‘alayhi l-qawl" „mit Ausnahme derer, gegen die bereits der Urteilsspruch ergangen ist“ in „Bringe (auf dein Schiff) [...] auch deine ganze Familie – mit Ausnahme derer, gegen die bereits der Urteilsspruch ergangen ist“, die Gelegenheit nicht versäumt, um auch hier die asch‘arītische Auffassung über *qaḍā’* und *qadar* (Schicksal und Vorherbestimmung) zu erwähnen. Der vorliegende Versteil deutet darauf hin, dass Gott einige Familienmitglieder Noahs im Voraus zum Ertrinken verurteilt hatte. Dies entspricht nach Rāzī der asch‘arītischen Auffassung über *irādat al-insān* (den Willen des Menschen). Entspre-

<sup>405</sup>Ebd.: 3/659.

<sup>406</sup>Ebd.: 3/658 u. vgl. auch Ṭabarsī, 1379 nach Hıgra (1959 n.Chr.): 3/160.

<sup>407</sup>Der moderne ägyptische Koraninterpret Quṭb meint, dass die Vorstellung, dass Noah ein Paar von allen Vogelarten mitgenommen hatte, isra‘iliyyātischer Herkunft sei (vgl. Quṭb 1967: 12/64).

<sup>408</sup>Vgl. Ibn Muğāhid 1972: 333.

<sup>409</sup>Vgl. Šaḥrūr 1992: 685. Diesbezüglich meint auch der Koraninterpret Alūsī: Noah wurde befohlen, alles mitzunehmen, was er und die Gläubigen nach dem Ende der Sintflut brauchen werden, damit sie nicht zu den von der Sintflut nicht betroffenen Orten reisen müssen, um Tier- und Vogelarten zu holen (vgl. Alūsī: 12/54).

<sup>410</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/658. Zu der scheinbar auf Eiflüsse aus der Genesis zurückzuführenden Erwähnung Pflanzen, die Noah auf die Arche mitgenommen hatte, gehört folgende Geschichte, die Alūsī nach Nisā’ī zitiert: Nach dem Prophetengefährten Anas Ibn Mālik wurde überliefert: Noah und der Teufel stritten sich darüber, wer von den beiden auf die Weinpflanze mehr Recht hat. Schließlich vereinbarten beide, die Weinpflanze zu teilen; ein Drittel für Noah und zwei Drittel für den Teufel (vgl. Alūsī: 12/53). Gemeinsamkeiten zwischen dieser Geschichte und der Noahgeschichte in der Genesis lassen sich in dem Punkt erkennen, dass Noah entsprechend dem biblischen Bericht nach dem Ende der Sintflut Wein anbaute. Auf die Frage: warum in der Geschichte der Weinbau erwähnt wird, obwohl Wein in der islamischen Tradition abgelehnt wird, könnte evtl. mit Bezug auf folgenden hadith geantwortet worden sein: „Sie befragten dich über Wein und Glücksspiel. Sprich: „In beiden ist großes Übel und einiger Nutzen für die Menschen“

chend dieser Auffassung hat der Mensch *irādah ġuz' iyyah* (teilweisen Willen), der für Gott erschaffen ist und gegenüber Gottes Willen nichts wirkt.<sup>411</sup> Als Unterstützung für seine Auffassung zitiert er ohne Angabe von isnād eine auf den Propheten Mohammed zurückgeführte Überlieferung, in der es heißt: *al-saʿīd man saʿuda fi baṭni ummihi wa l-šaḳī man šaqa fi baṭni ummihi*. Der Glückliche ist derjenige, für den während seines Aufenthaltes im Mutterleib das Glück vorherbestimmt wurde. Der Unglückliche ist derjenige, für den während des Aufenthaltes im Mutterleib das Unglück vorherbestimmt wurde.<sup>412</sup>

#### 4.5.5 Zu 11: 41 „Der Befehl zum Besteigen der Arche“

Der Vers 11: 41 legt Noah folgendes in den Mund: „Und er sprach: `Besteigt sie! Im Namen Gottes möge sie ausfahren und landen. Wahrlich, mein Herr ist allverzeihend, barmherzig.“

Da dieser Vers bei Ṭabarī nur das Interesse an den unterschiedlichen Lesarten und syntaktischen Phänomenen erweckt, durch die lediglich leichte Bedeutungsänderungen entstehen,<sup>413</sup> ist es für die Auseinandersetzung mit der Interpretation dieses Verses wichtig, die Äußerungen Rāzīs ausführlich darzulegen.

Wie Rāzī in seiner Auslegung dieses Versteils meint, können aus der Äußerung Noahs zwei Lehren gezogen werden: 1) Der Muslim soll nicht mit einer einzigen Handlung beginnen, ohne den Namen des erhabenen Gottes zu erwähnen. 2) Noah wollte durch seine Äußerung die Mitbesteigenden lehren, dass nicht die Arche sondern Gottes Wille und Gottes Macht eine Rettung vor dem Ertrinken gewähren können.<sup>414</sup>

Rāzīs Kommentar zeigt hier klar mystische Tendenzen, denn er unterstützt damit die These des *tawakkul* (des Gottesvertrauens).<sup>415</sup> Er drückt seine sufistischen Tendenzen expliziter aus: „Wenn wir über die erste Lehre sprechen, so nehmen wir an: Noah war beim Besteigen der Arche

<sup>411</sup> Ausführlicher zur aschʿaritischen Auffassung über *qadaʾ* und *qadar* s. Punkt 4.2.1.1 und 6.2.2.4 dieser Arbeit.

<sup>412</sup> Vgl. Rāzī 1861: 3/659.

<sup>413</sup> Vgl. Ṭabarī 1960: 15/327ff.

<sup>414</sup> Vgl. Rāzī 1861: 3/659f.

<sup>415</sup> Vgl. Hefnī 1987: 53. Wie Schimmel schreibt: „*Tawakkul* im verinnerlichten Sinne bedeutet das *tauḥīd* (Anerkennung, dass Gott Einer ist) zu verwirklichen, denn es wäre *širk khafī*, ›verborgene Vielgötterei‹, wenn man sich auf irgendetwas Geschaffenes verlassen oder vor ihm fürchten wollte. Diese Seite des *Tawakkul* ist eine der Grundwahrheiten in der Psychologie der Sufis: sobald jedes Gefühl, jeder Gedanke des Mystikers in vollkommener Aufrichtigkeit auf Gott gerichtet ist, ohne dass er an irgendwelche sekundären Ursachen dächte, können weder Menschen noch Tiere ihm schaden“ (Schimmel 1985: 175).

in *maqām al-dīkr* (am Standplatz des Gottesgedenkens).<sup>416</sup> Da Noah bekanntlich ein Prophet war, erfolgte sein *dīkr* (Gottesgedenken) auf eine Weise, wie sie von Eingeweihten durchgeführt wird. Unter dem Gottesgedenken der Eingeweihten verstehen die Sufis die vollkommene Vergegenwärtigung der göttlichen Essenz im Herzen des Gedenkenden, so dass er in dem Gedachten vollständig verschwindet und der Gedachte zu einem Ebenbild des Gedenkenden wird.<sup>417</sup>

Wenn über die zweite Lehre gesprochen wird, dann nehmen wir an: Noah war am *maqām al-fikr* (am Standplatz des Meditierens).<sup>418</sup> In dieser Situation behauptete er nicht, eigene Macht oder Stärke zu haben (*ḥawl walā quwah*). Noah schenkte dabei den sekundären Ursachen keinerlei Beachtung und konzentrierte seine Gedanken auf das Licht des Verursachenden aller Ursachen.<sup>419</sup>

Mit seinem letzten Satz löst Rāzī auch eine der umstrittensten Fragen unter den muslimischen Sekten aus; nämlich die Frage der *sababiyya* (der Ursächlichkeit). Nach Rāzī wird daran deutlich, dass Noah in der Arche nicht die eigentliche Ursache für die Rettung der Gläubigen vor dem Ertrinken sieht; Gott ist der Verursacher der Rettung. Daher wandte sich Noah an ihn und kehrte den sekundären Ursachen den Rücken zu.<sup>420</sup>

Meines Erachtens kann diese Leugnung der sekundären Ursachen bei Rāzīs darauf zurückgeführt werden, dass er den *karamāt* (Wundertaten) das Tor offen lassen wollte, die durch die *awliyyā'* (die Heiligen oder Gottesfreunde) verursacht werden.<sup>421</sup>

---

<sup>416</sup>Rāzī 1861: 3/660. Der *dīkr* kann im Geiste oder mit der Zunge, laut oder leise, ausgeführt werden. Er besteht zu meist aus dem „Einheitsbekenntnis“ *lā ilāha ’illā Allāh* und kurzen Lobpreisungen Gottes (vgl. Enzyklopädie des Islam 1913: 1/998).

<sup>417</sup>Vgl. Ḥefnī 1987: 103.

<sup>418</sup>Das Meditieren ist das Nachdenken darüber, dass die Dinge durch Gott Bestand haben. Manche sagen: Das Meditieren ist der Zustand der Verherrlichung Gottes, der die Herzen erfüllt (vgl. Sarrāğ 1960: 302; vgl. auch die dt. Übersetzung von Gramlich 1990: 349).

<sup>419</sup>Rāzī 1861: 3/660.

<sup>420</sup>Ausführlicher zu der Auffassung der Asch’arīten über die Frage der Ursächlichkeit vgl. Biqalānī 1957: 39ff. Ġazālī vertritt dieselbe Auffassung wie Rāzī (vgl. Ġazālī 1962: 195f. 199 und 201f.).

<sup>421</sup>Während die Wundertaten, die durch die Propheten gewirkt wurden, als *mu’ğizāt* bezeichnet werden, wird im Fall der *awliyyā'* (den Heiligen oder Gottesfreunden) von *karāmāt* gesprochen. Der Unterschied zwischen *mu’ğizāt* und *karāmāt* besteht darin: Durch *mu’ğizāt* will Gott einen Propheten gegen seine Gegner stärken, damit seine Gegner auf die Glaubwürdigkeit des Propheten aufmerksam gemacht werden. Mit *karāmāt* (von dem arabischen Verb *kar-rama* = beehren) will Gott einen Frommen nur würdigen. Ausführlicher dazu vgl. Ṭūsī 1960: 393ff. Über die Meinung der Asch’arīten über die *karāmāt* vgl. Bağdādī 1982: 334, vgl. auch die beiden Bücher Rāzīs „*muḥaṣil afkār al-mutaqadimīn wa l-muta’aḥirīn*“ (Rāzī, ohne Datum: 221).



#### 4.5.6 Zu 11: 42, 43, 45- 47 „Noah und sein Sohn“

Die koranische Noahgeschichte berichtet von einem Dialog zwischen Noah und einem namentlich nicht erwähnten Sohn:<sup>422</sup> „So trieb sie mit ihnen dahin auf Wellen (hoch) wie Berge, und Noah rief seinem Sohn zu, der sich abgesondert hatte: Oh mein lieber Sohn! Steig mit uns ein und bleibe nicht bei den Ungläubigen! Er sprach: Ich will mich auf einen Berg begeben, der mir vor dem Wasser Schutz bieten wird. Da sagte (Noah): Nichts kann irgendjemandem heute vor der Entscheidung Gottes Schutz bieten, außer denen, derer er sich erbarmt. Und sogleich traten Wellen trennend zwischen sie und ihn und er war unter denen, die ertranken.“ (vgl. 11: 42, 43). Darauf kommen die drei Verse 11: 45, 46 und 47, die einen Dialog zwischen Noah und Gott anführen. Dieser Dialog betrifft ebenfalls den ertrunkenen Sohn Noahs: „Und Noah rief seinen Herrn an, indem er sprach: `Mein Herr! Wahrlich, mein Sohn gehört doch zu meiner Familie, und wahrlich, dein Versprechen ist unumstößlich, und du bist der Gerechteste aller Richter!` (45). Er sprach: `Oh Noah! Er gehört keineswegs zu deiner Familie. Wahrlich, sein Verhalten war unrecht. Und bitte mich nicht um etwas, worüber du kein Wissen besitzt. Ich warne dich davor, einer der Unwissenden zu sein!` (46). Da sagte er: `Mein Herr! Ich suche Zuflucht bei dir, dass ich dich um etwas bitte, worüber ich kein Wissen besitze, und wenn du mir nicht verzeihst und dich meiner nicht erbarmst, werde ich gewiss einer der Verlorenen sein!` (47)“

Im Gegensatz zu Ṭabarī, der zu den ersten zwei Versen nichts Wesentliches sagt und lediglich Yām als Name für den hier erwähnten Sohn Noahs erwähnt,<sup>423</sup> behandelt Rāzī diese beiden Verse ausführlich.

Laut Rāzī gibt es unterschiedliche Meinungen darüber, ob der in diesen Versen erwähnte Sohn Noahs sein leiblicher Sohn ist oder nicht. Obwohl Rāzī selbst die Auffassung vertritt, dass es sich um den leiblichen Sohn handelt, setzt er sich auch mit der Meinung der Gegner auseinander.<sup>424</sup>

Zu den Argumenten derjenigen, die die leibliche Verwandtschaft zwischen Noah und diesem Sohn bestreiten, gehört nach Rāzī folgendes: Ein Gesandter Gottes, der selber sündlos ist, kann ihrer Meinung nach unter keinen Umständen einen ungläubigen Sohn haben. Als Erwiderung gegen dieses Argument erwähnt Rāzī, dass der Vater des Propheten Mohammed und der des Propheten Abraham ungläubig waren.<sup>425</sup> D.h. der umgekehrte Fall ist möglich.

---

<sup>422</sup> Manche Geschichten berichten, dass dieser Sohn Kanaan war; vgl. Encyclopedia of Qurʾān 2003: 3/540 und Enzyklopädie des Islam 1936: 3/1024.

<sup>423</sup> Vgl. Ṭabarī 1960: 15/331.

<sup>424</sup> Vgl. Rāzī 1861: 3/660.

<sup>425</sup> Ebd.

Rāzī erwähnt ein weiteres Argument dieser Gruppe: Entsprechend 71: 26 bat Noah Gott darum, dass er nicht einen einzigen von den Ungläubigen auf Erden zurücklassen möge. Wie kann nun von Noah angenommen werden, dass er seinen Sohn, der auch ungläubig ist, bittet, die Arche zu besteigen? Gegen dieses Argument hat Rāzī drei mögliche Erwiderungen: a) Dieser Sohn Noahs war ein Heuchler, der sich vor seinem Vater als gläubig erklärte aber im Innern ungläubig war, b) Noah wusste, dass sein Sohn ungläubig war. Als aber die Gefahr des Ertrinkens durch die Sintflut kam, dachte Noah, dass die lebensgefährliche Situation seinen Sohn vom Unglauben abbringen kann. Deshalb bittet er seinen Sohn, die Arche zu besteigen, c) Es sind nur die väterlichen Gefühle Noahs, die ihn dazu bewegten, seinen Sohn darum zu bitten, die Arche zu besteigen.<sup>426</sup>

Außerdem erwähnt Rāzī, dass Mohammed Ibn ‘Alī al-Bāqir (ein Urenkel des Propheten Mohammed) und al-Ḥasan al-Baṣrī die Auffassung vertreten, dass der in diesen Versen genannte Sohn nicht der Sohn Noahs ist, sondern der seiner Frau.<sup>427</sup> Entsprechend einer Lesart (so Rāzī) nach ‘Alī Ibn Abi Ṭālib, Mohammed Ibn ‘Alī und ‘Urwa Ibn al-Zubair heißt es anstelle "wa-nādā nūḥun-i bnahū" „Noah rief seinem Sohn zu“ "wa-nāda nūḥun-i bnahā" „Noah rief ihrem Sohn zu“; d.h. dem Sohn seiner Frau.<sup>428</sup>

Eine letzte Überlieferung bezüglich der Frage, ob der erwähnte Sohn auch ein leiblicher Sohn Noahs ist, besagt nach Rāzī, dass die Frau Noahs Ehebruch begangen hatte. Diese Überlieferung basiert (so Rāzī) auf dem, was im Vers 66: 10 steht: „Gott hat in Noahs in Lots Frau ein Beispiel für die Ungläubigen aufgestellt. Beide unterstanden (als Gattinnen) zwei rechtschaffenen Dienern von uns. Aber sie **verrieten** sie (ḥanatāhuma).“<sup>429</sup>

Nach dieser Überlieferung bedeutet das in Vers 66: 10 vorkommende arabische Verb *ḥāna* (verraten) Ehebruch begehen.<sup>430</sup> Rāzī hingegen versteht unter *ḥāna* (verraten) nicht, dass Noahs Frau Ehebruch beging, sondern dass sie gegenüber dem Aufruf ihres Mannes Auflehnung zeigte, indem sie ihn als verrückt bezeichnete.<sup>431</sup>

---

<sup>426</sup>Ebd.

<sup>427</sup>Ebd.

<sup>428</sup>Ebd.

<sup>429</sup>Während Noahs Frau nach Ṭabarī 1960: 1/173) ‘Amzūra hieß, hatte sie bei dem späteren Koraninterpreten Bayḍāwī (1964: 1/252) den Namen Wā‘ila; vgl. nach Encyclopedia of the Qur’ān 2003: 3/541 und nach Enzyklopädie des Islam 1936: 3/1024.

<sup>430</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/340ff. und Rāzī 1861: 3/660.

<sup>431</sup>Vgl. u.a Ṭabarī 1960: 15/343, .346, Rāzī 1861: 3/660f., Ibn Kaṭīr 1970: 3/557, Alūsī: 12/69.

Daran anknüpfend meint Rāzī, dass der Versteil in 11: 46 „Er gehört keineswegs zu deiner Familie“ bedeutet: Er gehört nicht zu den Anhängern deines Glaubens.<sup>432</sup> Nach Rāzī müssen die Frauen der Propheten von jeglichem Verdacht der Unzucht befreit werden. Rāzī versucht seine Meinung zu untermauern durch den Koranvers (24: 2): „eine unzüchtige Frau darf nur einen unzüchtigen Mann oder einen Götzendiener heiraten. Den Gläubigen aber ist dies verboten.“<sup>433</sup> Wenn Noahs Frau unzüchtig wäre, dann, so Rāzī, folglich auch die Noah selbst. Bei seiner Schlussfolgerung vergisst Rāzī, dass dieser Vers (24: 2) durch einen anderen Koranvers „verheiratet diejenigen unter euch, die ledig sind (24: 32) abrogiert wurde (koranwissenschaftlich terminologisch *mansūḥ*).<sup>434</sup>

Auch wenn angenommen wird, dass Rāzī den Vers (24: 2) nicht zu den abrogierten Versen zählt, besteht trotzdem die Möglichkeit, dass Noahs Frau nach (und nicht vor) der Heirat Ehebruch beging, denn gemäß des Koranverses (24: 2) ist die Eheschließung mit Prostituierten verboten.<sup>435</sup>

Diese Meinung Rāzīs zeigt die orientalische Mentalität, entsprechend der der Ehebruch die allerhöchste Stufe des Verrates repräsentiert. Rāzī will das Wort *ḥāna* (verraten) in 66: 10 nicht als Synonym für Ehebruch verstehen. Damit will er Noahs Frau vom Verdacht eines Ehebruchs befreien, obwohl er weiß, dass sie zu den Ungläubigen zählte: Ein arabisches Sprichwort lautet: *laysa ba'd al-kufr ḍanb* (=der Unglaube ist die allerschwerste Sünde)!

Die Frage, ob der in den Versen 11: 42, 43, 45 und 46 genannte Sohn Noahs sein leiblicher Sohn ist, behandelt Ṭabarī im Zusammenhang seiner Interpretation für den Versteil "innahu *laysa min ahlika*" „er gehört keineswegs zu deiner Familie“ (11: 46). Nach 14 mit *isnād* gestützten Überlieferungen, die Ṭabarī zu dieser Frage zitiert, ist dieser Sohn kein leiblicher Sohn Noahs.<sup>436</sup> Eine dieser 14 Überlieferungen stützt auch ihre Meinung durch 66: 10, wo darauf hinge-

---

<sup>432</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/343 und Rāzī 1861: 3/661.

<sup>433</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/661.

<sup>434</sup>Die Abrogation *nasḥ* ist ein Spezialgebiet in den Koranwissenschaften. Darunter verstehen Koranwissenschaftler, dass Gott ein vorhandenes Gesetz durch ein neues aufhebt. Ausführlicher über die Abrogation im Koran vgl. Abu Zaid 1996(b): 117.

<sup>435</sup>„In der vorislamischen arabischen Gesellschaft gab es eine gewisse Schicht von Frauen, die mit Wissen und teilweise sogar Einverständnis ihrer Ehemänner der Prostitution nachgingen, um dadurch zum Einkommen beizutragen. Der Islam verurteilt dies entschieden und verbietet den Gläubigen.“ (Die Bedeutung des Koran 1998:Bd. 3, Anm.10/1627).

<sup>436</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/ 340ff.

wiesen ist, dass Noahs Frau ihn verriet (*ḥāna*). Diese Überlieferung versteht unter *ḥāna* (verraten), dass Noahs Frau Ehebruch beging.<sup>437</sup>

Außerdem zitiert Ṭabarī 20 weitere mit *isnād* gestützte Überlieferungen, entsprechend denen der Versteil „er gehört keineswegs zu deiner Familie“ die Bedeutung von „er gehört nicht zu den Mitgliedern deiner Familie, deren Rettung vor der Sintflut ich dir versprach“ hat.<sup>438</sup> Die Meinung in diesen 20 Überlieferungen befürwortet Ṭabarī ausdrücklich.

Ṭabarī legt bei dieser Auslegung den arabischen Sprachgebrauch zu Grunde, der zulässt, Wörter wegzulassen, auf die der Kontext implizit hindeutet. Das laut Ṭabarī in dem Versteil „er gehört keineswegs zu deiner Familie“ unterschlagene Wort ist *dīnak* „deines Glaubens“. Paraphrasiert soll dieser Versteil nun heißen „er gehört keineswegs zu der Familie deines Glaubens.“<sup>439</sup> Als Unterstützung für seine Meinung zitiert Ṭabarī eine andere koranische Stelle, in der dieses sprachliche Phänomen zum Ausdruck kommt. In 12: 82 steht "wa-s'ali l-qariyata llatī kunnā fī-hā" „Frage doch die Stadt nach, in der wir gewesen waren.“ Nach Ṭabarī ist auch in diesem Vers ein Wort weggelassen; nämlich 'ahl' (die Bewohner), denn man fragt nicht die Stadt, sondern die Bewohner der Stadt.<sup>440</sup>

Dem Versteil „er gehört keineswegs zu deiner Familie“ folgt eine Warnung Gottes an Noah „und bitte mich nicht um etwas, worüber du kein Wissen besitzt. Ich warne dich davor, einer der Unwissenden zu sein.“ Nach Ṭabarī warnt Gott Noah davor, weitere Fragen nach den Gründen für das Ertrinken seines Sohnes zu stellen. So sollte Noah sich mit der Antwort Gottes, dass dieser Sohn nicht zu seiner Familie gehört, begnügen.<sup>441</sup>

Anders verhält es sich bei Rāzī. Bei ihm bezieht sich die Warnung Gottes auf die Bitte Noahs für seinen Sohn. Als Argument dafür bemerkt Rāzī, dass Noah (entsprechend des darauf folgenden Verses) nach dem Empfang der Mahnung um die Vergebung Gottes bat.<sup>442</sup> Das heißt:

---

<sup>437</sup>Ebd.: 15/ 341.

<sup>438</sup>Ebd.: 15/ 342ff.

<sup>439</sup>Ebd.: 15/ 346.

<sup>440</sup>Ebd.: 15/ 346. Die Äußerung in diesem Koranvers (12: 82) stammt von den Brüdern Josephs: Als sie ohne ihren Bruder Benjamin aus Ägypten zurückkamen, hatte ihr Vater Jakob den Verdacht, dass sie ihrem Bruder Benjamin etwas Böses angetan hätten. So wollten sie ihrem Vater ihre Unschuld beweisen, indem sie zu ihm sagten: „Frage doch (die Bewohner) der Stadt nach, in der wir gewesen waren.“

<sup>441</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/ 351.

<sup>442</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/663.

Noah erkannte an, dass er mit dieser Bitte eine Sünde begangen hatte. Dies alles löst bei Rāzī erneut die Frage der *ʿisma* (die Sündlosigkeit der Propheten) aus.<sup>443</sup>

Rāzī verteidigt seine Befürwortung der *ʿisma* (einschließlich Noahs), indem er dessen Äußerung in (11: 45) wie folgt rechtfertigt:

Die Landsleute Noahs waren in drei Gruppen aufgeteilt; Ungläubige, die den Unglauben offen zur Schau stellten, Gläubige, die sich zum Aufruf Noahs offen bekannten und die Heuchler, die erklärten, dass sie gläubig seien, obwohl sie im Innern ungläubig waren. Gott hat sich entschieden, die Gläubigen zu retten und die Ungläubigen auszulöschen. Es blieben dann die Heuchler übrig, deren Schicksal unbekannt war und zu denen Noahs Sohn gehörte. Die väterlichen Gefühle Noahs hemmten ihn, die Heuchelei seines Sohnes zu bemerken. Als Noah (entsprechend der Erkenntnis im Koranvers 11: 42) seinen Sohn von den anderen ungläubigen Landsleuten abgesondert sah, bat er ihn, in die Arche zu steigen. Der Sohn antwortete seinem Vater: „... Ich will mich auf einen Berg begeben, der mir Schutz vor dem Wasser bieten wird ...“(11: 43). Noah konnte durch diese Antwort seines Sohnes nicht begreifen, dass sein Sohn ungläubig ist: Noah hatte dadurch verstanden, dass sein Sohn daran glaubte, dass es gleich ist, ob man in die Arche steigt oder einen Berg besteigt, denn beides wird ihn vor dem Ertrinken schützen. Die Antwort Noahs auf seinen Sohn: „... `Nichts kann irgend jemandem heute vor der Entscheidung Gottes Schutz bieten, außer denen, derer er sich erbarmt ...““ deutet nur darauf hin, dass der Glaube im Herzen seines Sohnes und seine guten Taten die eigentliche Rettung sein werden. Auch nach diesem Dialog mit seinem Sohn konnte Noah meinen, dass sein Sohn gläubig sei. Deswegen bat er Gott, dass er seinen Sohn retten möge, indem er ihm helfe, in die Arche zu steigen oder ihm auf der Bergspitze Schutz gibt. In diesem Augenblick gab ihm Gott Bescheid: Sein Sohn sei ein Heuchler und gehöre nicht zu den Anhängern seines Glaubens. Aufgrund unserer Annahmen ist nun zu sagen, dass dieser kleine Fehler, den Noah begangen hat, nicht zu den großen Fehlern gehört (sc. und demzufolge seine *ʿisma* nicht beeinträchtigt). Dieser Fehler ist bloß ein Fehler des *ig̃tihād* (beim Bemühen um eine Urteilsbildung).<sup>444</sup>

Diese Ansicht Rāzīs über das *ʿisma*-Dogma steht in Kontrast zur muʿtazlitischen Anschauung. Der muʿtazlitische Gelehrte Zamahšarī meint bei seiner Interpretation für diesen Versteil folgendes: „Gott bezeichnet die Bitte Noahs um etwas, worüber er kein Wissen besitzt, als eine Art von Unwissen und Torheit. Gott mahnte Noah, solche Taten nicht zu wiederholen“.<sup>445</sup> Diese Kritik Zamahšarīs gegen Noah hebt die muʿtazlitische Anschauung über die Wahlfreiheit des Menschen (einschließlich der Propheten) hervor: Die Muʿtaziliten lehnen die Auffassung ab, dass die Propheten, nachdem ihnen die Aufgabe übergeben worden war, die göttliche Botschaft weiterzuleiten, zu unfreien Menschen wurden. Auch sie sind frei und für ihre Taten verantwortlich.<sup>446</sup>

<sup>443</sup> Ausführlich zu dem *ʿisma*-Dogma bei den Aschʿariten, zu denen Rāzī gehört, s. Punkt 4.2.2.2 dieser Arbeit.

<sup>444</sup> Rāzī 1861: 3/663f.

<sup>445</sup> Zamahšarī 1966: 2/273

<sup>446</sup> Vgl. dazu u.a. ʿImārah 1972: 95 und Ḥawāṡah 1983: 107

#### 4.5.7 Zu 11: 44, 48 „Ende der Sintflut“

„Und es wurde befohlen: `Oh Erde, nimm dein Wasser auf!` und `Oh Himmel, halte ein!` Und das Wasser verstickerte, und so war die Angelegenheit entschieden. Und sie landete am Berg al-*ğūdiyy*. Und es wurde gesprochen: `Hinweg mit dem Volk der Unrechten. (11: 44) [...] Da wurde (Noah) befohlen: `Oh Noah! Gehe hinaus (aus der Arche), begleitet von Frieden von uns, und Segen sei mit dir und den Generationen danach, die mit dir sind [...]“ (11: 48).

Ṭabarī führt in Bezug auf die Ortsbezeichnung al-*ğūdiyy* zwei Überlieferungen an. Während die eine meint, dass al-*ğūdiyy* ein Berg auf der arabischen Halbinsel ist, behauptet die andere, dass sich dieser Berg in der irakischen Stadt Mosul befindet.<sup>447</sup>

Zahlreiche von Ṭabarī zitierte Überlieferungen geben den 10. *Muḥarram* (den ersten Monat nach der islamischen Zeitrechnung) als den Tag an, an dem die Arche landete. Die erste Überlieferung diesbezüglich ist ein auf den Propheten Mohammed zurückgeführtes ḥadīṭ:

An dem ersten Tag von Rağab [dem 7. Monat nach der islamischen Zeitrechnung] bestieg Noah die Arche. Dann fastete er mit seinen Begleitern. Die Arche fuhr sechs Monate lang. So erstreckte sich die Zeit bis zum Beginn *Muḥarrams*. Am 10. *Muḥarram* landete die Arche auf al-*ğūdiyy*. Dann fastete Noah und befahl allen Menschen, Tieren und Wildtieren (Gott dankend) zu fasten.<sup>448</sup>

Vielleicht wollte Ṭabarī hier auf die Bedeutung des 10. *Muḥarrams* hindeuten, an dem der Prophet Mohammed fastete und auch seinen Gefolgsleuten befahl zu fasten. Dieser Tag hat vor allem bei den Schiiten eine besondere Bedeutung, da an diesem Tag al-Ḥusain, der Enkel des Propheten Mohammed, in der irakischen Stadt Karbala im Jahre 680 ermordet wurde.

Eine weitere Überlieferung, die Ṭabarī anführt, stammt von Ibn Ğūraiğ. Entsprechend dieser Überlieferung kam die Arche an der Kaʿba, die Gott, um sie vor der Sintflut zu schützen, hochhielt, vorbei und wandelte siebenmal um sie herum. Die Arche fuhr bis in den Jemen und kehrte dann zurück.<sup>449</sup>

Eine dritte Überlieferung bei Ṭabarī berichtet: Die Arche fuhr 150 Tage und blieb dann für einen Monat auf al-*ğūdiyy*.<sup>450</sup> Diese Zeitangabe von 150 Tagen ähnelt dem, was in der Genesis (7:24) steht.

---

<sup>447</sup> Vgl. Ṭabarī 1960: 15/335.

<sup>448</sup> Ebd.

<sup>449</sup> Ebd.

<sup>450</sup> Ebd.: 15/336.

Zwei weitere Überlieferungen bei Ṭabarī scheinen ebenfalls von der Genesis (8: 7-11) beeinflusst worden zu sein. In der ersten heißt:

Um zu überprüfen, ob das Wasser der Sintflut zurückgesunken ist, sandte Noah einen Raben. Der Rabe fand eine Leiche und fraß davon. Dann sandte Noah eine Taube, die mit einem Olivenblatt im Mund zurückkehrte. Da schenkte ihr Noah den Ring um ihren Hals und die Farbe an ihre Pfoten.<sup>451</sup>

Die zweite Überlieferung lautet:

Als Gott wollte, dass die Sintflut aufhört, sandte er Wind über die Erde, sodass die Überschwemmung still wurde. Die Wasserquellen und die Tore des Himmels wurden geschlossen. Gott sagt: 'Und es wurde befohlen: Oh Erde, nimm dein Wasser auf! Und Oh Himmel, halte ein ...' (11: 44). So begann das Wasser abzunehmen und zurückzukehren. Wie die Leute der Tora glauben, dauerte die Fahrt sechs Monate und elf Tage. Die Arche landete auf *Ġudī*. Das war am zehnten *Muḥarram*, nachdem die Bergspitzen sichtbar geworden waren. Vierzig Tage später öffnete Noah die Luke der Arche und sandte einen Raben aus, um zu erfahren, was die Sintflut verursachte. Der Rabe kehrte aber nicht zurück. Da sandte Noah die Taube, die ohne Spuren von Lehm an den Pfoten zurückkam. Noah empfing sie auf seiner Hand. Sieben Tage später sandte Noah sie wieder. Da kam sie mit einem Olivenblatt im Mund zurück. So wusste Noah, dass das Wasser abnahm. Weitere sieben Tage später sandte Noah sie zum dritten Mal. Sie kam nicht zurück. So wusste Noah, dass das Land wieder trocken wurde. Seit der Zeit, zu der Gott die Erde überschwemmen ließ und bis zur Zeit, zu der Noah die Taube zum dritten Mal sandte, vollendete sich ein ganzes Jahr, das war an dem ersten Tag in dem ersten Monat in dem zweiten Jahr, hob Noah den Deckel der Arche und erblickte das Land. Am siebenundzwanzigsten Tag im zweiten Monat des zweiten Jahres wurde Noah befohlen: 'Oh Noah! Gehe hinaus (aus der Arche), begleitet von Frieden von uns und Segen sei mit dir und den Generationen, die mit dir sind. Und es werden Generationen kommen, denen wir Versorgung zuteil werden lassen. Dann aber wird sie eine schmerzliche Strafe von uns treffen (11: 48).<sup>452</sup>

Ähnlich wie Ṭabarī gibt auch Rāzī die arabische Halbinsel als den Ort an, wo sich der Berg al-*ġudī* befand. Als Datum für die Landung der Arche nimmt auch Rāzī den 10. *Muḥarram* an.<sup>453</sup>

Außerdem will Rāzī auch bei seiner Auslegung für den Versteil (11: 44) „Oh Erde, nimm dein Wasser auf! Und oh Himmel, halte ein“ seine Auffassung über die Frage des *qāḍā* und *qadar* „des Schicksals und der Vorherbestimmung“ und die der *irāda ʿilāhiyya* „des Gotteswillens“ zum Ausdruck bringen:

Niemand kann die großartige und gewaltige Natur der Erde und des Himmels leugnen. Wenn man sich nur vorstellt, dass es einen Seienden gibt, der diese Großartigkeit bewältigen kann und über sie mit absoluter Wahlfreiheit verfügt, dann wird der menschliche Verstand imstande sein, die Vollkommenheit der Majestät des erhabenen Gottes, die Voll-

<sup>451</sup>Ebd.: 15/338f.

<sup>452</sup>Ebd.

<sup>453</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/662.

ständigkeit seiner Macht und seiner Wahlfreiheit und die Erhabenheit seiner Gewalt zu erkennen.<sup>454</sup>

Seinen Glauben an eine absolute Handlungsfreiheit Gottes will Rāzī bei seiner Auslegung für den vorletzten Versteil (11: 44) „und so war die Angelegenheit entschieden“ weiter betonen:

Das, was Gott in der Ewigkeit vorherbestimmte, muss gerade in der Zeit passieren, die von Gott vorherbestimmt war. Der Verwirklichung des von Gott Vorherbestimmten kann nichts auf der Erde oder im Himmel im Wege stehen.<sup>455</sup>

Ṭabarī zitiert im Zusammenhang seiner Interpretation von 11: 48 „Da wurde (Noah) befohlen: `Oh Noah! Gehe hinaus (aus der Arche), begleitet von Frieden von uns, und Segen sei mit dir und den Generationen davor, die mit dir sind [...]“ neun mit *isnād* gestützte Überlieferungen, entsprechend denen alle diejenigen, die mit Noah auf der Arche waren, die Ahnen der ganzen Menschheit sind. Nach diesen Überlieferungen bestimmte Gott auch im Voraus, wer von all den kommenden Generationen bis zum Jüngsten Tage glücklich sein wird und wer nicht.<sup>456</sup>

Obwohl anhand dieser Überlieferungen geschlussfolgert werden kann, dass die Sintflut die ganze Erde betraf, sei zunächst darauf verwiesen, dass es in der koranischen Noahgeschichte weder einen Hinweis auf die vollständige Bedeckung der Erde durch die Sintflut gibt, noch einen Hinweis auf das Gegenteil.<sup>457</sup>

Rāzī seinerseits stimmt damit überein, dass die Sintflut die ganze Erde bedeckte. So fragt er sich bei seiner Interpretation von 11:48: „Warum sagt Gott im Koran zu Noah nach dem Ende der Sintflut: *oh Noah! Gehe hinaus (aus der Arche), begleitet mit Frieden von uns, und Segen sei mit dir und den Generationen davon, die mit dir sind* (11: 48)?“<sup>458</sup> Auf diese Frage antwortet Rāzī:

Nachdem Noah aus der Arche hinausgegangen war, bemerkte er, dass auf der Erde von den Tieren und den Pflanzen nichts Nutzbares übrig blieb. Er wurde deswegen unsicher und machte sich Sorgen darum, wie er für Essen und Trinken für die Geretteten sorgen könne. Gott wollte ihn beruhigen und sagte ihm: ‚oh Noah! Gehe hinaus (aus der Arche), begleitet von Frieden von uns, und Segen sei mit dir und den Generationen davon, die mit dir sind‘ (11:48). Dann fühlte sich Noah sicherer.<sup>459</sup>

---

<sup>454</sup>Ebd.

<sup>455</sup>Ebd.

<sup>456</sup>Vgl. Ṭabarī 1960: 15/353ff.

<sup>457</sup>Dies steht im Gegensatz zur Noahgeschichte in der Genesis (7, 21-23), wo ausdrücklich gesagt wird, dass die Sintflut die ganze Erde erfasste.

<sup>458</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/665.

<sup>459</sup>Ebd.



Rāzī widerspricht sich hier, indem er davon ausgeht, dass die Sintflut die ganze Erde betraf. Rāzī erwähnte an einer anderen Stelle seiner Interpretation, dass Noah von jeder Tier- Pflanzen- und Vogelart ein Paar mitgenommen hatte. Wie kann man dann behaupten, dass Noah wegen des Mangels an Essen und Trinken besorgt war? Das könnte stimmen, nur wenn angenommen wird, dass Noah und seine Begleiter auf der Arche während der Fahrt alles verbraucht hatten.

Ähnlich wie Ṭabarī schließt auch Rāzī auf die Überflutung der ganzen Erde durch die Information, dass diejenigen, die mit Noah auf der Arche waren, die Ahnen für die ganze Menschheit waren. Dies will Rāzī innerkoranisch bestätigen, indem er auf einen anderen Koranvers verweist, nämlich auf „und machten seine Nachkommenschaft zu den einzig Überlebenden“ (37: 77). Der Koranvers wird von Rāzī so verstanden, dass Noah zum Vater aller nach ihm kommenden Generationen wurde. Noah wird daher (so Rāzī weiter) auch als der kleine Adam bezeichnet.<sup>460</sup>

Dieser Vers kann meiner Meinung nach nicht als Beweis dafür gelten, dass die Sintflut die ganze Erde überflutete, denn das in dem Vers vorkommende Wort *al-bāqīn* (die Verbliebenen – also die Überlebenden) kann nur auf die Landsleute Noahs und nicht auf die ganze Menschheit bezogen sein. Durch die Argumentation Rāzīs über diesen Koranvers entsteht auch ein Widerspruch zu 17: 3, wo die Kinder Israels (*banu Isrāʾīl*) als Nachkommen derjenigen bezeichnet sind, die mit Noah auf der Arche waren. Das soll bedeuten, dass die *banū Isrāʾīl* nicht die Nachkommen Noahs sind, sondern die Nachkommen derer, die mit ihm auf der Arche waren.

#### 4.5.8 Zu 71: 25 „Schicksal der Gegner Noahs“

Der Untergang der Gegner Noahs wird in 71: 25: kurz beschrieben: „wegen **ihrer Sünden** "ḥaṭīʾātihim" wurden sie ertränkt, dann wurden sie in[s] **Feuer** "nār"<sup>461</sup> geführt, und fanden wider Allah keine Helfer.“

<sup>460</sup>Vgl. Rāzī 1861: 3/665. Auch der Koranvers 3: 33 verbindet Noah mit Adam, den Nachkommen von Abraham und Amran, dem Vater von Moses und Aaron; dazu auch Encyclopedia of the Qurʾān 2003: 3/540. Kisāʾī meint: Nach der Sintflut wurden die Völker der Erde unter den drei Söhnen Noahs aufgeteilt, Sams Nachkommen sind die Araber, Perser und Byzantiner, Yafit (Jafet) ist der Vorfahr der Türken, Slawen und Ğūg und Maʾğūğ und Ham ist der Vorfahr der Schwarzen (vgl. Kisāʾī 1922: 2/101f. und Encyclopedia of Qurʾān 2003: 3/543). Der moderne ägyptische Koraninterpret Quṭb hebt in Bezug darauf, ob die Sintflut die ganze Erde erfasste, einen neuen Punkt hervor, indem er schreibt: „Der äußere Wortsinn des Koran deutet darauf hin, dass Noahs Landsleute damals die Gesamtheit des Menschentums ausmachten. Das Land, das sie bewohnten, war das einzige bewohnte Land auf der ganzen Erde. Die Sintflut überschwemmte auch nur dieses Landstück.“ (Quṭb 1967: 68/12).

<sup>461</sup>Obwohl das Wort 'nār' (Feuer) in dem arabischen koranischen Originaltext des Verses (71: 25) ohne bestimmten Artikel vorkommt, wurde es in der deutschen Koranübersetzung „Die Bedeutung des Koran“ mit bestimmtem Artikel wiedergegeben. Das geht vielleicht darauf zurück, dass der Übersetzer, darunter das Höllenfeuer im Jenseits verstanden hat.

Anders als bei Ṭabarī, der eine schlichte semantische Erklärung für diesen Vers liefert, löst das in der Vergangenheitsform im Passiv vorkommende Verbs *fa-`udhilū* (dann unmittelbar wurden sie geführt) bei Rāzī die Frage nach der *‘aḍab al-qabr* (Grabesstrafe) aus.

Im Gegensatz zu einigen späteren Mu’taziliten wie Ḍirār Ibn ‘Amr al-Ġaṭafānī (gest. 190 nach Hīgra)<sup>462</sup> herrscht in der muslimischen Tradition ein Konsens, dass unmittelbar nach dem Tode das Grabesleben einsetzt. Der Grund dafür, dass einige Gelehrte den Glauben an einer Grabesstrafe ablehnen, mag daher rühren, dass der Koran „keine positiven Aussagen über eine Wiederbelebung oder Bestrafung im Grab“<sup>463</sup> enthält.

Hingegen gibt es mehrere ḥadīṭe, die vom Grabesleben berichten. Es wurde überliefert, dass der Prophet Mohammed sagte: „Das Grab ist entweder ein Höllengraben oder ein Paradiesgarten.“<sup>464</sup> In einem anderen ḥadīṭ wird von zwei Engeln gesprochen, die unmittelbar nach der Bestattung zu jedem Verstorbenen kommen, um ihn danach zu fragen, an welchen Gott er glaubte, zu welcher Religion und zu welchem Prophet er gehörte.<sup>465</sup>

Das Fehlen eines direkten Hinweises auf die Grabesstrafe im Koran veranlasste, dass einige Koraninterpreten „den Hintersinn aller irgendwie einschlägigen Verse herausarbeiten“,<sup>466</sup> um den Glauben an ein Grabesleben zu untermauern. Zu diesen Versen gehört 71: 25.<sup>467</sup> So verweist Rāzī ausdrücklich darauf, dass die Ašḥ‘arīten an diesem Vers festhalten, um ihren Glauben an die Grabesstrafe zu untermauern. Rāzī will diesen Glauben durch eine sprachliche Analyse des Präfix *fa* bestätigen: Vor dem in Passivform vorkommenden Verb *udhilū* (wurden geführt) steht die präfigierte temporale Konjunktion *fa*, die im Arabischen darauf hindeutet, dass das später berichtete Ereignis unmittelbar folgte; das heißt, dass das Führen in das Feuer unmittelbar nach dem Ertrinken passierte. Für Rāzī kann dieses unmittelbare Einführen nur auf die Grabesstrafe deuten.<sup>468</sup>

Indem Rāzī durch diesen Vers das Dogma der Grabesstrafe stützen will, richtete er sich gegen Kalbī und Muqāṭil. Denn diese meinen, dass das Verb *udhilū* trotz der Vergangenheits-

<sup>462</sup>Vgl. Taftāzānī 2001: 362.

<sup>463</sup>Rebstock 2002: 373. Ausführlicher zur Grabesstrafe vgl. auch Van Ess 1997: 528ff.

<sup>464</sup>Vgl. Taftāzānī 2001: 361 und 363.

<sup>465</sup>Ebd.: 363, Rebstock 2002: 374 und Khoury 1981: 175f. Dieser Frage im Grab können „nur wenige Privilegierte, die Märtyrer, entgehen. Unsichere Kantonisten werden zwischen den Grabeswänden auf Haaresbreite zusammengezwängt, für ihre gottlosen Taten geprügelt und von schrecklichen Schlangen und Höllengetier bedroht“ (Rebstock 374).

<sup>466</sup>Rebstock 2002: 373.

<sup>467</sup>Weitere Verse sind z.B. 40: 46: „Dem Feuer sind sie ausgeliefert früh und spät und an dem Tag, an dem die Stunde kommt (wird gesprochen): Lasst Pharaos Leute in die strengste Strafe eingehen“ und 23: 100 „... und vor ihnen ist eine Schranke (barzāḥ) bis zum Tag der Auferstehung.“

<sup>468</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/366. Denselben Vers benutzte auch Taftāzānī, um den Glauben an des Grabesleben zu untermauern (vgl. Taftāzānī 2001: 361 und 363).

form auf die Höllenfeuer im Jenseits deutet. Obwohl Kalbī und Muqātil, wie Rāzī bemerkt, dieses sprachliche Phänomen – der Verweis auf die Zukunft trotz des Gebrauches der Vergangenheitsform – durch einen anderen Koranvers „und die Bewohner des Feuers riefen den Bewohnern des Paradieses zu“ (7:50) unterstützen, betrachtet Rāzī ihre Analyse für das Verb *udḥilū* als unbegründete Abweichung vom äußeren Wortsinn.<sup>469</sup>

Zu bemerken ist hier, dass an keiner einzigen Stelle der koranischen Noahgeschichte ausdrücklich gesagt wurde, dass die Gegner Noahs im Jenseits eine Strafe erleiden werden. Dies gilt auch für den hier diskutierten Koranvers<sup>470</sup> denn wenn der Koran vom Höllenfeuer im Jenseits berichtet – steht das Wort *nār* (Feuer) mit dem bestimmten Artikel. Dies ist hier aber nicht der Fall.<sup>471</sup>

Weiterhin löst der Versteil „wurden sie ertränkt und dann in[s] Feuer geführt“ für Rāzī ein Problem aus, das mit einer bei den Muslimen umstrittenen Frage zusammenhängt; nämlich: Was wird im Jenseits bestraft, die Seele, der Körper oder beide zusammen?

Der Zweifel an der Erweckung der Körper nach dem Tod wurde schon in Mohammeds Zeit von seinen Gegnern gehegt. So legt der Koran an verschiedenen Stellen Mohammeds Gegnern die folgende Frage in den Mund: „[...] Sollen wir, nachdem wir gestorben und zu Staub und Knochen geworden sind, etwa auferweckt werden. Und desgleichen unsere Vorväter?“ (56: 47, 48)“ und „[...] Wer wird uns wiedererwecken? [...]“ (17: 51).

Während einige muslimische Gelehrte, wie Fārābī (gest. 950) die Auffassung vertreten, dass nur die Seele und nicht der Körper erweckt wird,<sup>472</sup> herrscht bei der Mehrheit der Muslime

---

<sup>469</sup>Vgl. Rāzī 1861: 6/366.

<sup>470</sup>Hingegen wird in die islamischen Tradition überliefert: Beim jüngsten Gericht wird das Volk Noahs vor Gott treten und von Gott gefragt, ob Noah Gottes Botschaft übermittelt hatte, was das Volk Noahs leugnet, obwohl Noah Gott zuvor gesagt hatte, er hätte es getan. Als Gott ihn wieder fragt, wer in dieser Sache als Zeuge für ihn auftreten könnte, antwortet Noah, dass Mohammed und sein Volk für ihn zeugen würden (vgl. Encyclopedia of the Qurʾān, 2003: 3/540).

<sup>471</sup>Das Fehlen des bestimmten Artikels bei dem Wort *nār* lässt Zamaḥṣarī eine weitere Möglichkeit für die Interpretation von „...dann wurden sie in Feuer geführt ...“ eruieren: „Die Gegner Noahs wurden ertränkt und dann im *tannūr* (dem Ofen) verbrannt (vgl. Zamaḥṣarī 1966: 4/165). Nicht nur wegen des Fehlens des bestimmten Artikels bei *nār* sondern auch ausgehend von seiner Meinung, dass mit dem im Koranvers (11: 40) vorkommende Wort *tannūr* der Vulkan gemeint, ist kommentiert der syrische Autor Šaḥrūr den Versteil „Wegen ihrer Sünden wurden sie ertränkt und dann ins Feuer geführt“ wie folgt: Nachdem Noahs Landsleute ertunken waren, spülte die Überschwemmung ihre Leichen heran und warf sie in das Feuer des Vulkans (vgl. Šaḥrūr 1992: 683).

<sup>472</sup>Vgl. Taftāzānī 2001: 3/345. Nach Taftāzānī betrachtet Fārābī die zahlreichen Koranverse, die ohne jeden Zweifel auf die Erweckung der Körper hinweisen, als *mutašābihāt*. Fārābī stützt sich dabei auf ein ḥadīṭ, in dem es heißt, dass die Seelen der Gläubigen (vor allem die Rechtgeschaffenen, Märtyrer und Frommen) in den Gallen grüner Vögel sein werden. Vögelgallen sind normalerweise so winzig, dass sie den ganzen Körper keinen Platz anbieten können (vgl. Taftāzānī 2001: 3/345).

(einschließlich der Muʿtaziliten) Konsens darüber, dass die Seele und zugleich der Körper im Grab und im Jenseits wieder erweckt werden.<sup>473</sup>

Der Streitpunkt diesbezüglich entstand aus der Frage, ob der Körper, den der Verstorbene hinterlassen hat, als Ganzes wieder erweckt wird oder nur Teile davon. Der Koran gibt keine entscheidende Antwort auf diese Frage. Einerseits weisen einige koranische Stellen darauf hin, dass Gott dazu mächtig ist, selbst die Fingerspitzen der Verstorbenen wieder zu formen (75: 4) und dass am Tag der Auferstehung die Verstorbenen eilig aus der Erde hervorkommen, die sich überall spaltet (50: 44). Andererseits gibt es aber Verse, die besagen, dass dies nicht unbedingt bedeutet, dass derselbe Körper, den der Verstorbene im Diesseits hatte, wieder erweckt wird: „[...] Jedesmal wenn ihre Haut verbrannt ist, tauschen wir sie gegen eine andere Haut aus [...]“ (4: 56). Auch in 36: 81 steht: „Sollte er (Gott), der den Himmel und die Erde erschuf, nicht imstande sein, ihresgleichen zu schaffen? Doch er ist der Schöpfer, der Allwissende.“ Es gibt ebenfalls ḥadīṭe, die die Auffassung in den letzten beiden Verse unterstützen können. Von dem Propheten Mohammed wurde überliefert, dass der Backenzahn der Ungläubigen im Jenseits schwer sein wird wie der Berg von Uḥud.<sup>474</sup> Das bedeutet, dass der Ungläubige im Jenseits nicht denselben Backenzahn haben wird, den er im Diesseits hatte.

Im Gegensatz zu den Muʿtaziliten, die die Auffassung vertreten, dass der Mensch im Jenseits denselben Körper haben wird, wie im Diesseits,<sup>475</sup> ist der aschaʿarītische Rāzī der Meinung, dass nicht *al-ʿaraḍ* (die Akzidenz), sondern nur *al-ḡism* (die eigentlichen Körperteile od. die Substanz) wieder erweckt werden.<sup>476</sup> Daher fragt sich Rāzī im Zusammenhang seiner Interpretation für den Versteil „wurden sie ertränkt und dann in[s] Feuer geführt“ (71: 25): „Wie kann man sich vorstellen, dass die hinterlassenen Leichen der Ertrunkenen, die ein Überlebender vor sich sieht, in demselben Augenblick auch eine Grabesstrafe erleiden?“<sup>477</sup> Darauf antwortet Rāzī:

Der Fehler, den man bei Überlegungen über solche Fragen begeht, ist, dass man wähnt, die ganze Leiche und die Seele gehörten dem Verstorbenen. Im Gegenteil ist der eigentliche Körper eines Menschen nur der Teil seines Körpers, mit dem er geboren wurde. Alles Übrige ist vergänglich und verweslich. Aufgrund dessen können wir annehmen: Gott entnahm die eigentlichen Körperteile der Gegner Noahs und führte sie ins Feuer, während die übrigen Körperteile hinterlassen wurden.<sup>478</sup>

<sup>473</sup>Vgl. Taftāzānī 2001: 3/342ff. Die Muʿtaziliten verbinden das Dogma der Erweckung der Körper mit der Gerechtigkeit Gottes. Da die Frevler auch mit ihren Körperteilen gesündigt haben, sollen gerade diese Teile erweckt werden, um die Qual der Strafe im Jenseits zu erleiden (vgl. Taftāzānī 2001: 3/345).

<sup>474</sup>Vgl. Taftāzānī 2001: 3/343.

<sup>475</sup>Ebd.: 3/345.

<sup>476</sup>Dieselbe Auffassung vertritt auch Taftāzānī (vgl. Taftāzānī 2001: 3/347).

<sup>477</sup>Rāzī 1861: 6/366.

<sup>478</sup>Ebd.

Diese ascha'aristische Denkweise war der Versuch eine Frage zu beantworten: Wenn ein Ungläubiger (kāfir) gestorben ist und auf seinem Grab eine Pflanze wächst, von der ein Gläubiger (m'umen) isst und das Essen ein Teil seines Körpers wird – wird sein Körper dann auch für die Sünden des Ungläubigen bestraft? Die Antwort lautet: Nein; denn die Pflanze aus dem Leib des Ungläubigen ist lediglich die Akzidenz (‘araḍ) des Gläubigen und nicht seine Substanz (eigentlicher Körper).<sup>479</sup> In diese ascha'aristische Denkweise lässt sich nur schwer hinfinden.

Wie so oft hat Ibn ‘Arabī auch in Bezug auf das Schicksal der Gegner Noahs eine besondere Meinung. Bei seiner Auslegung des Versteils „wegen ihrer Sünden wurden sie ertränkt und dann in[s] Feuer geführt“ geht er von seiner Auffassung der umfassenden Barmherzigkeit Gottes aus. Ibn ‘Arabī unterscheidet in seinem Buch *futūḥāt* zwischen den beiden Gottesnamen *raḥmān* (der Erbarmer) und *raḥīm* (der Barmherzige). Während der erste Name auf die Barmherzigkeit Gottes für alle Menschen (egal ob gläubig oder nicht) anspielt, wird die Gnade des *raḥīm* nur den Gläubigen zuteil. Diese beiden Namen, durch die in Verbindung mit dem Namen Allah jede Sure außer der Sure 9 eingeleitet wird,<sup>480</sup> besagen für Ibn ‘Arabī, dass die Barmherzigkeit Gottes alle Menschen umfasst.<sup>481</sup>

Ausgehend von dieser Auffassung über die umfassende Barmherzigkeit Gottes gegenüber allen Menschen versucht Ibn ‘Arabī dann einige Worte in dem Versteil „wegen ihrer Sünden wurden sie ertränkt und dann in[s] Feuer geführt“ anders zu deuten: Für ihn hat die Phrase „mimmā ḥaṭī’ātihinm“ (wegen ihrer Sünden) die Bedeutung von mim mā ḥaṭawātihim (Wegen ihrer Schritte).<sup>482</sup> Hier verwechselt Ibn ‘Arabī den Verbstamm *aḥṭa’a* (=Fehler oder Sünde begehen) mit *ḥaṭā* (=schreiten). Davon ausgehend schlussfolgert Ibn ‘Arabī, dass diese *ḥaṭawāt* (Schritte), die von den Gegnern Noahs getan wurden, sie „dahin brachten, dass sie in die Meere des Wissens über Gott versanken, und dieses Versinken ist Staunen; "[...] Und sie fanden für sich keinen Helfer außer Allah"(71:26): es war also Gott identisch mit ihren Helfern und sie vergingen in ihm auf ewig.“<sup>483</sup>

<sup>479</sup> In Bezug auf die Lehre von den Körpern in der islamischen Tradition vgl. Van Ess 1992: 3/331ff.

<sup>480</sup> Ibn ‘Arabī begründet das Fehlen der einleitenden Phrase „im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen“ in Sure 9 damit, dass diese zusammen mit der vorigen (8) als eine in zwei Teile aufgeteilte Sure anzusehen ist. Das Fehlen dieser Phrase wurde in Anlehnung an Ibn ‘Arabī entweder durch den Titel der Sure 9, denn ihr Titel lautet *tawba* (die Vergebung), oder durch die zweifache Erwähnung dieser Phrase in Sure 27 ausgeglichen.(vgl. Ibn ‘Arabī, *futūḥāt*: 1/270 u. 3/100f.).

<sup>481</sup> Ebd.: 1/423 u. 3/100f.

<sup>482</sup> Vgl. Ibn ‘Arabī 1980: 1/73; vgl. auch die dt. Übersetzung von Kofler 1970: 25.

<sup>483</sup> Ebd.

## **Teil III**

### **Schlusskapitel, Literaturverzeichnis, Abkürzungen und Anhang**

## **Schlusskapitel**

### **Vergleichender Ausblick zwischen den ausgewählten rabbinischen Werken und den Koraninterpretationen**

## **5 Vergleichender Ausblick zwischen den ausgewählten rabbinischen Werken und den Koraninterpretationen**

Im vorliegenden Kapitel wird nun angestrebt, die Äußerungen der ausgewählten rabbinischen Werke zur Noahgeschichte denen der ausgewählten Koraninterpretationen gegenüber zu stellen. Diese Gegenüberstellung soll darlegen, welche Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede die Äußerungen der zu zwei verschiedenen Kulturen und Traditionen gehörigen Quellen haben.

Der folgende vergleichende Ausblick beginnt zunächst damit, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Logik der ausgewählten Werke bei ihrer Interpretation der grundlegenden Texte, Genesis und Koran, zu veranschaulichen. Anschließend werden diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Rabbinen und Koraninterpreten in Bezug auf die Noahgeschichte dargelegt. Werden im Folgenden die rabbinischen Werke, die Rabbinen, die Koraninterpretationen oder die Koraninterpreten erwähnt, dann sind damit selbstverständlich nur die ausgewählten Werke gemeint, die in dieser Arbeit behandelt wurden.

### **5.1 Logik der ausgewählten Werke bei der Interpretation**

Bezüglich der Logik soll vorab darauf hingewiesen werden, dass die Werke im Allgemeinen als interpretatorische Auseinandersetzung mit den beiden grundlegenden Texten zu betrachten sind. Während das Alte Testament Ausgangsbasis für die Rabbinen ist, gehen die Koraninterpreten bei der Auslegung vom koranischen Text aus.

Sowohl die Rabbinen als auch die Koraninterpreten suchen in der Schrift nach Argumenten, um ihre Auslegung zu unterstützen. Dabei sind ihre Auslegungen durch einen Code geregelt. Bei den Rabbinen steht dahinter die Angst vor der Verfälschung der Heiligen Schrift. Die Koraninterpreten ihrerseits wollten sich vor dem Verdacht schützen, sie würden den Koran nach ihrer eigenen Meinung (*bi-raʾīhi*) auslegen; dafür bekämen sie entsprechend einer auf den Propheten Mohammed zurückgeführten Warnung einen Platz am Höllenfeuer. Im Allgemeinen kann festgehalten werden, dass jeder Auslegung der Rabbinen oder der Koraninterpreten eine normierte Auslegungsweise zugrunde liegt. Der Sammelbegriff für diese Regeln ist bei den Rabbinen der Terminus *middot*. Die Koranwissenschaftler sprechen diesbezüglich von *uṣūl al-tafsīr*.



Dies soll aber nicht zu dem Fehlschluss führen, dass in den ausgewählten Werken die Auslegungsregeln auf die gleiche Weise angewendet wurden. Die Anwendung der bereits von Vorfahren der Ausleger festgelegten Regeln variiert von einem Interpreten zum anderen, immer mit dem Ziel, die eigene Auffassung zu unterstützen.

Bezüglich der Anwendung von Auslegungsregeln in den ausgewählten Werken zur Interpretation der Noahgeschichte sind vor allem zwei Hauptregeln von großer Bedeutung: 1) Der Text soll zunächst immanent ausgelegt werden. So entstanden die innerbiblischen und die innerkoranischen Auslegungsregeln. 2) Da die Tora den Menschen in hebräischer Sprache anredet und da der Koran an mehreren Stellen erwähnt, dass er in deutlicher arabischer Sprache offenbart wurde, galt die Rücksicht auf das System und den Gebrauch der Sprachen, in denen die heiligen Texte geschrieben sind, als eine der wesentlichsten Auslegungsregeln.

Die textimmanente Auslegung entstand sowohl bei den Rabbinen als auch bei den Koraninterpreten aufgrund der folgenden Überzeugung: Die Rabbinen meinten, dass die Tora ein geschlossenes organisches Ganzes ist, in dem alles miteinander in Beziehung steht. Muslime ihrerseits vertraten die Auffassung, dass der Prophet Mohammed die Stelle bestimmte, die ein neu herabgesandter Vers zwischen den vorher offenbarten Versen einnehmen sollte. Daher entstand bei den Koraninterpreten die Überzeugung, dass der koranische Text kontextkohärent sei. Die Aufgabe eines Koraninterpreten ist es nun, diese Kohärenz aufzudecken.

Die textimmanente Auslegung gliedert sich ihrerseits sowohl bei den Rabbinen als auch bei den Koraninterpreten in Subregeln. Auch wenn diese Subregeln in den beiden Traditionen verschieden bezeichnet werden, sind sie vom Inhalt her gleich oder zumindest ähnlich.

Von einer ähnlichen textimmanenten Auslegungsregel wie der *gezera schawa*, die in der rabbinischen Literatur angewandt wird, wenn in zwei zu vergleichenden Sätzen der Tora dieselben Ausdrücke vorkommen, wird auch bei den Koraninterpreten Gebrauch gemacht. Hier sei z.B. an die Verbindung Ibn ʿArabīs bei seiner Auslegung der Noahgeschichte zwischen zwei Stellen im Koran erinnert, in denen der Ausdruck *ẓālim* (Unrechtstifter) vorkommt.

Die zweite Art der textimmanenten Auslegung ist die Regel des Schlusses aus dem Kontext. In der rabbinischen Literatur wird dafür der Fachbegriff (*dabar ha-lamed me-ʾinjano*/הלמד מענינו דבר) benutzt, während in den Koranwissenschaften diesbezüglich von *al-*

*munāsabah bayna al-ʿayāt* gesprochen. Entsprechend dieser Regel ist jeder Abschnitt, der in der Bibel oder im Koran dicht bei einem anderen steht, mit Blick auf diesen auszulegen.

Obwohl die textimmanenten Auslegungsregeln in beiden Traditionen allgemein anerkannt sind, gibt es doch bei den einzelnen Auslegern Unterschiede hinsichtlich der Anwendung dieser Regeln.

In der rabbinischen Literatur scheint der Gebrauch der Regeln systematischer zu geschehen als bei den Koraninterpreten. Bei der Auslegung der Noahgeschichte in der Genesis wird bei der Anwendung der *gezera schawa* der Akzent auf bestimmte Bücher des Alten Testaments gelegt, wie auf das Buch Hiobs, während die Koraninterpreten die koranischen Stellen beliebiger heranziehen. Zur Systematik der Rabbinen bei der Anwendung der Regel *gezera schawa*, vor allem in GenR, gehört, dass ein Perikopenvers herangezogen wird, für den ein *Petichavers* als Mittel der Auslegung frei gewählt wird. Solch ein strenges formales Vorgehen existiert bei den Koraninterpreten generell nicht.

Eine Auslegungsregel, die in der rabbinischen Literatur, im Vergleich zu den Koraninterpreten, weniger streng angewendet wird, ist die Auslegungsregel entsprechend der Überlieferung der Vorfahren (nach koranwissenschaftlicher Terminologie *aḥbār* durch *isnād*). Von dieser Regel wird in der rabbinischen Literatur Gebrauch gemacht, wenn der Redaktor die Äußerungen eines bestimmten Rabbis im Namen eines anderen zitiert. Trotzdem ist dabei im Gegensatz zu den Koraninterpreten, vor allem zu Ṭabarī, von keiner Überlieferungskette die Rede.

Der Gebrauch und das System der Sprache als Regel bei der Auslegung der heiligen Texte bieten verschiedene Aspekte.

Diesbezüglich ist besonders der Standpunkt der Rabbinen und Koraninterpreten gegenüber der Heiligkeit der Sprachen in beiden heiligen Schriften interessant. Jedes einzelne Wort, das aus dem Mund der Macht (Gottes) kam, teilte sich nach den Rabbinen in siebenzig Zungen. Ebenso wird bei einigen Muslimen hyperbolisch die Auffassung vertreten, dass jeder Vers im Koran auf sechzigtausend Arten zu verstehen sei. Aufgrund der Annahme einer solchen Mehrdeutigkeit für die Ausdrücke der Bibel bzw. des Korans entstanden in der rabbinischen Literatur und in den Koranwissenschaften Dichotomien, die diese Überzeugung terminologisch zum Ausdruck bringen. Es sind die Begriffe *P'schat* (die einfache Erklärung) und

*Drasch* (die Deutung) in der rabbinischen Literatur und die Begriffe *tafsīr* (= Exegese) und *ta'wīl* (Ausdeutung) in den Koranwissenschaften.

Vor allem bei den Koraninterpretationen waren nicht alle Ausleger gegenüber der Methode des *ta'wīl* tolerant. So ist Ṭabarī in seinem *tafsīr* kritisch bezüglich der Korankommentatoren, die sich weit vom wörtlichen Sinne entfernten. Dagegen interessiert sich Ibn 'Arabī wenig für den äußeren Wortlaut. Für ihn spielen tiefere Gedanken, die hinter dem äußeren Wortsinn verschleiert sind, die größere Rolle. Denn der wahre Sinn der göttlichen Kundgebung deckt sich seiner Ansicht nach nicht mit den Banalitäten ihres Scheins. Einen Mittelweg zwischen Ṭabarī und Ibn 'Arabī bietet Rāzī. Für ihn spielt der Begriff *ẓāhir* (evident) eine wichtige Rolle: *ẓāhir* meint, dass bei einem prinzipiell mehrdeutigen Ausdruck (*lafz*) ein Sinn (*ma'anān*) alle anderen möglichen Interpretationen überwiegt (*rāḡiḥ*); dieser Sinn ist dann ebenso *muḥkam*, also eindeutig, als wenn von Anfang an überhaupt nur ein Sinn möglich gewesen wäre. Im untersuchten Abschnitt wird als Gegenbegriff zu *ẓāhir* meist der Terminus *mašhūr* (allgemein bekannt) verwendet: Dieser bezeichnet eine Ansicht, die zwar von der Mehrheit der Gelehrten vertreten wird, aber gemäß Rāzī nicht *ẓāhir* sein muss.

Zu den sprachlichen Aspekten, mit denen sich sowohl die Rabbinen als auch die Koraninterpreten beschäftigen, gehören die Phänomene der ambigen Ausdrücke in den heiligen Texten, die widersprüchlich zu sein scheinen und daher aufzuheben sind. Ein Beispiel aus der Noahgeschichte ist der Umgang der Rabbinen mit dem Ausdruck "Gottessöhne" (Gen 6: 1-4). Diese Ausdruck erfährt aufgrund des im Alten Testament immer wieder betonten Monotheismus bei den Rabbinen eine Um- und Wegdeutung.

Solche ambigen Ausdrücke bilden bei den Koraninterpreten ein eigenes Kapitel. Sie benutzen dafür den Sammelbegriff *mutašābihāt*. Zu diesen *mutašābihāt* gehören z.B. Verse, die Gott menschliche Attribute zuschreiben, oder die die Handlungsfreiheit des Menschen einmal betonen und ein anderes Mal widerlegen.

## **5.2 Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede in den Äußerungen der ausgewählten Werke zur Noahgeschichte**

Die Fragen, die die Rabbinen bei ihrer Auslegung der Noahgeschichte in der Genesis stellen, sind im Vergleich zu denen der Koraninterpreten entweder identisch, ähnlich oder auch ganz verschieden.

Dass einige Fragen in den rabbinischen Werken nicht aber bei den ausgewählten Koraninterpreten oder umgekehrt vorkommen, soll aber nicht bedeuten, dass diese Fragen in der ganzen rabbinischen Literatur oder bei allen Koraninterpreten nicht zu finden seien. Zum Beispiel werden die Bestandteile der Arche Noahs bei den ausgewählten Koraninterpreten nicht metaphorisch ausgedeutet. Hingegen bedeutet z.B. das hebräische Wort קנים *qenīm* in GenR 31,9 Vogelnest קן, das den Aussätzigen reinigt. Außerhalb der ausgewählten Koraninterpretation bedeutet das arabische Wort *safma* (Arche) für den berühmten sufischen Koraninterpreten Qāṣānī die *ṣarīʿa* (Gesetzgebung), durch deren Praktizieren Noah und seine Anhänger gerettet wurden. Dass Noah eine Arche anfertigt, heißt, dass er ein Gesetz annahm, das aus den Brettern der guten Werke errichtet, und aus seinen, jenen Werken entsprechenden Erkenntnissen, gezimmert war.

Der Grund, dass einige Fragen bei einer der beiden Parteien nicht zur Sprache kommen, kann darin bestehen, dass der auszulegende Text dem Ausleger gar keinen Anlass für diese Frage bietet.

Beispiel dafür ist die ausführliche Auseinandersetzung der Koraninterpreten mit der Frage des Götzendienstes. Denn im Rahmen der koranischen Noahgeschichte wird die Sintflutgeneration ausdrücklich als Götzendiener dargestellt. Sogar die Namen dieser Götzen sind im Koran angegeben. Auf der Seite der rabbinischen Literatur wird dagegen mehrmals die Bedeutung der Opferdarbringung betont. Denn im Gegensatz zum Koran berichtet die Bibel, dass Noah nach dem Ausstieg aus der Arche Brandopfer darbrachte.

Die Entstehung gleicher oder ähnlicher Fragen in beiden Traditionen hat folgenden Grund: Die Koraninterpreten waren von anderen Traditionen und Kulturen beeinflusst. Da es in koranischen Erzählungen immer an Details fehlt, entstand ein Interesse an der Identifizierung der im Koran nicht spezifizierten Personen und Ereignisse. Um die koranischen Erzählungen für das gemeine Volk interessant zu machen und diese fehlenden Episoden aufzufüllen, nahmen die Koraninterpreten sie von *ahl al-kitāb* (den Juden und den Christen).

Der Sammelbegriff, der in den Koranwissenschaften für solche fremden Einflüsse geprägt wurde, ist der Begriff *isrāʿilīyyāt*. Dieser Begriff wurde im Laufe der Zeit auch auf Einflüsse außerhalb der Tradition der Juden oder Christen ausgedehnt. Was z.B. die Auffassung Ibn ʿArabīs über die Verschleierung von tieferen Gedanken hinter dem äußeren Wortsinn des Korans betrifft, so erkennt man in diesen Gedanken hellenistische Einflüsse. Jenseits des

körperlichen, sichtbaren Wortsinnes (τό σωματικόν oder Φαινόμενον) soll ein geistiger Geheimsinn (τό πνευματικόν) liegen.

Im Folgenden werden die Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede bezüglich der Fragen, die bei der Auslegung der Noahgeschichte in den beiden Traditionen untersucht werden, vergleichend zusammengefasst. Unter Unterschieden wird hier verstanden, dass eine Frage nur in einer der beiden Traditionen ausgelöst wird, während die andere Tradition nicht mal eine Andeutung dieser Frage liefert. Ähnlichkeiten bedeuten, dass beide Traditionen derselben Frage nachgehen, die in jeder Tradition aber anders ausgeweitet und behandelt wird. Bei der folgenden Gegenüberstellung der Gemeinsamkeiten und der Ähnlichkeiten wird von den Auffassungen der Rabbinen ausgegangen. Anschließend an jede einzelne Frage wird die jeweilige Auffassung der ausgewählten Koraninterpreten dargelegt. Zum Schluss werden dann die Fragen angeführt, die nur in einer der beiden Traditionen gestellt wurden.

## 5.2.1 Die Darstellung Noahs

### 5.2.1.1 Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten

Bei der Auseinandersetzung der Rabbinen und Koraninterpreten mit dem Bild Noahs ist besonders ihre Erklärung für die Bedeutung des Namen “Noah“ wichtig. Während in bT auf der rabbinischen Seite und bei Ṭabarī und Ibn ‘Arabī dazu nichts geäußert wird, wird die Frage in GenR ausführlich behandelt. Der Koraninterpret Rāzī seinerseits befasst sich mit dieser Frage eher beiläufig.

Die ausführliche Beschäftigung mit dem Namen ist charakteristisch für die jüdische Exegese, da die meisten biblischen Eigennamen eine bestimmte Bedeutung haben. Dagegen meint sogar Rāzī, trotz seiner Auseinandersetzung mit dem Namen Noah, dass solche Spekulationen willkürlicher Art sind, da Namen nicht unbedingt auf die Eigenschaften der Person hindeuten müssen.

In GenR wird erwogen, dass Noah entweder von נוח “ausruhen“ oder von נחם “trösten“ oder “erleichtern“ stammt. Um seine Auffassung zu unterstützen, dass Noah Ruhe bedeutet, macht R. Joḥanan in GenR von der Regel *gezera schawa* Gebrauch, indem er auf das Wort נִיחָה (=Ruhe) in Ex 23:12 „Damit dein Ochse יָנוּחַ (=ruht)“ verweist.

Die Ruhe, die Noah mitbrachte, ist nach Ansicht der Rabbinen in GenR entweder den Lebenden oder den Toten zuteil geworden. Die Gruppe, die meint, dass die Ruhe den Lebenden zukam, nimmt auf die Sünde Adams Bezug. Da Adam gegen den Befehl Gottes vom Baum des Wissens aß, bestrafte Gott ihn und seine Nachkommen. Anders als in der Zeit vor der Sünde Adams haben er und seine Nachkommen nun keine Macht mehr über die anderen Geschöpfe. Kuh und Furchen werden sich ihnen widersetzen, so dass sie viel Mühsal haben. Diese Zeit der Widersetzlichkeit wird nach R. Joḥanan mit der Geburt Noahs enden. Aufgrund der Auffassung der anderen Rabbinen, dass die im Namen Noahs beinhaltete Ruhe den Toten zukommt, wird auf ein bei den *Tannaiten* herrschendes Dogma gedeutet. Entsprechend diesem Dogma wird das Leben auch in den Gräbern weiter existieren. Die frommen Verstorbenen werden in einem Zwischenzustand verweilen, der mit dem Schlafen verglichen wird. Zu bemerken ist hier, dass die Auseinandersetzung mit der Frage des Lebens im Grab auch von Koraninterpreten übernommen wurde. Rāzī diskutiert dieses Thema nicht im Zusammenhang der Spekulationen über die Bedeutung des Namens Noahs, sondern im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Schicksal der ertrunkenen Sintflutgeneration.

Die Rabbinen, die die Meinung vertreten, dass der Name Noah *trösten* bedeutet, verbinden innerbiblisch zwischen Gen 3: 17 und 5: 29. Dabei versteht der Ausleger die Verfluchung des Ackerbodens durch Gott als Hungersnot. Bei der weiteren Erklärung der Rabbinen zu „trösten“ wird durch die Verbindung mit den Hungersnöten auf eine Aktualisierung des Verständnisses des biblischen Textes in späterer Zeit gezielt. Denn durch ein Gleichnis wird nicht weiter auf die Bedeutung des Namens Noahs Bezug genommen, sondern auf eine Hungersnot zurzeit Davids, die tatsächlich aber zur Zeit Sauls passiert sein soll. Die Verschiebung der Hungersnot – aus der Zeit vor Noah – bis Noah geboren ist, ist mit der Verschiebung der Hungersnot von der Zeit Sauls auf die Zeit Davids in dem Punkt zu vergleichen, dass nur die Starken solch schwierige Ereignisse durchhalten und überwinden können.

Wie angeführt wurde, ist Rāzī der einzige unter den ausgewählten Koraninterpreten, der über die Bedeutung des Namens Noahs spekuliert. Dabei bringt Rāzī diesen Namen nicht mit „Ruhe“ oder „trösten“ in Verbindung, wie es bei den Rabbinen in GenR der Fall ist, sondern mit der Bedeutung des Weinens und der Verzweiflung. Denn der arabische Name „Nūḥ“ entstammt dem Verb *nāḥa* und bedeutet „er klagte um sein Volk.“ Rāzī erwähnt einen Grund für die Namensgebung: Noah *nāḥa* (weinte), weil er bereute, mit Gott gegen das Schicksal eines seiner Söhne, der ungläubig war, gehadert zu haben. Rāzī erwähnt andere Erklärung für das

„Weinen“. Noah wurde so genannt, weil er über sich *nāḥa* (weinte), denn er bereute, dass er für das Unglück seiner Gegner betete.

Ausführlicher als die Spekulationen von Rabbinen und Koraninterpreten über die Bedeutung des Namens Noahs sind ihre Bewertungen seiner Eigenschaften. Diesbezüglich besteht der wesentliche Unterschied zwischen den rabbinischen Werken und den ausgewählten Koraninterpreten darin, dass Noah bei den Muslimen als Prophet gilt. Propheten sind entsprechend einem verbreiteten Dogma bei den meisten Muslimen nicht sündhaft. Denn wäre Ungehorsam bei den Propheten möglich, so wäre er auch den anderen erlaubt, da die Menschen aufgefordert werden, sie als Vorbild zu nehmen.

Das Fehlen eines solchen Dogmas bei den Rabbinen macht es möglich, dass Noah auch viele negative Eigenschaften und Handlungen zugeschrieben werden. Dazu gehören folgende rabbinische Aussagen in GenR: 1) Noah selbst bedurfte der Reinigung, denn er war nicht vollständig rein – zum Beispiel trank er auch Wein. Die Reinigung soll durch den Bau der Arche erfolgen. 2) Als Noah die Arche verließ, verwundete ihn ein Löwe. Als er nun mit seiner Frau schlafen wollte, konnte er es nicht. Somit antwortete Gott auf das Weintrinken Noahs mit einer sexuellen Strafe.

Dagegen versucht der Koraninterpret Rāzī als der größte Verteidiger des *ʿiṣma*-Dogmas, die Koranverse umzudeuten, die auf die Sündhaftigkeit der Propheten (darunter Noah) weisen. Bei seiner Auslegung für das Gebet Noahs gegen seine Gegner stellt sich Rāzī z.B. folgende interessante Frage: „Wie könnte es für den Propheten Noah gelten, dass er Gott anbetet, er möge die Ungerechten umso mehr in die Irre gehen lassen? Denn dies steht mit dem Gegenstand seiner Aufgabe im Widerspruch, denn ihm wurde aufgegeben, seine Landsleute von der Irre abzuwenden.“ Um dieses Problem zu lösen, will Rāzī das Wort *ḍalāl* (Irre) anders verstehen. Noah (so Rāzī) bittet Gott, dass er seine Landsleute *ḍalāl* in den profanen und nicht in dogmatischen Angelegenheiten geben möge. *ḍalāl* kann bei Rāzī auch die Bedeutung von Qual haben. Als Unterstützung für diese letzte Bedeutungsmöglichkeit greift Rāzī zur innerkoranischen Interpretation. Dabei bezieht er sich auf 45: 47, der von einer Szene der Qual der Ungläubigen im Jenseits berichtet: „Die Schuldigen befinden sich in *ḍalāl* (Irrtum, Qual) und in sengender Pein.“

Diese scharfe Verteidigung des *ʿiṣma*-Dogmas durch Rāzī soll aber nicht zu dem Fehlschluss führen, dass es keinen Koraninterpreten gibt, der Noah kritisch sieht. Ibn ʿArabī mit

seiner Auffassung über die Eigenschaften des *al-insān al-kāmil* (des vollkommenen Menschen), den für ihn beispielhaft der Prophet Mohammed darstellt, zeigt Ähnlichkeiten mit den rabbinischen Auffassungen: Während die Rabbinen Noah biblischen Figuren wie Sem, Moses, Abraham gegenüberstellen, zieht Ibn ‘Arabī Mohammed Noah vor.

Bei den Rabbinen wird Sem Noah vorgezogen, weil der erstere beschnitten geboren wurde - auch wenn historisch hinter dieser Geschichte ein Protest gegen das Verbot der Beschneidung durch die Römer steht. Um die Vorzüglichkeit Sems weiter hervorzuheben, bedienen sich die Rabbinen der innerbiblischen Auslegung. Die Äußerung „mit dem [Sem] Gott seinen Namen verbunden hat“ weist auf (Gen 9: 26): „*Gepriesen sei JHWE, der Gott Sems.*“ Die These von der Vorzüglichkeit Sems vor Noah wird in GenR auch durch die Anwendung der gemetrischen Auslegungsregel unterstützt, bei der es um die Berechnung des Zahlenwerts eines Wortes (jeder hebräische Buchstabe dient auch als Zahl) geht. Da der Zahlenwert des Wortes Sem 340 macht, wird in GenR geschlussfolgert, dass der Name שֵׁם (Sem) auf zukünftige Ereignisse verweist, die sich von der Sintflut bis in die Zeit der Zerstreuung erstrecken. Denn nach R. Schim‘on bar Ḥuta vergingen von der Sintflut bis zur Zerstreuung 340 Jahre.

Auch in GenR (29,3) erfolgt eine Abgrenzung Noahs gegenüber drei weiteren biblischen Gestalten; nämlich Abraham, David und Israel. Gegenüber diesen drei Gestalten ist Noah minderwertig. Im Vergleich zwischen Noah einerseits und Moses und Samuel andererseits wird in GenR die folgende Auffassung vertreten: Hätte Noah in der Generation des Moses oder in der Generation des Samuel gelebt, würde er nicht als gerecht bezeichnet werden, weil Noah nicht zum Stamm Israel gehörte. Der Ausdruck „Ackermann“ als Beschreibung für Noah nach der Sintflut löst auch eine Debatte über die Vorzüglichkeit Moses vor Noah aus. Durch das Heranziehen von anderen biblischen Stellen wird in GenR ausgesagt, dass Moses beliebter war als Noah. Denn entsprechend Gen 6:9 war Noah ein Gerechter; er wurde dann ein Ackermann (Gen 9: 20). Mose dagegen war zuerst ein Ägypter (Ex 2: 19) und dann Gottesmann (Deut 33:1). Damit war Moses etwas Besseres, denn er hatte sich gesteigert.

Um seine Auffassung über die Vorzüglichkeit Mohammeds vor Noah zum Ausdruck zu bringen, verbindet Ibn ‘Arabī drei Konzepte miteinander, *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah* (die mohammedanische Realität) *al-insān al-kāmil* (der vollkommene Menschen) und *tašbīḥ* und *tanzīh* (Verähnlichung und Unvergleichbarkeit Gottes mit seinen Geschöpfen). Die Menschen sind bezüglich der Realisierung der göttlichen Eigenschaften in ihrem Innern unterschiedlich. Je mehr göttliche Eigenschaften nun aber ein Mensch verkörpert, umso näher ist er Gott, und



umso mehr dem Ideal des vollkommenen Menschen angeglichen. Unter allen Propheten war dies am stärksten bei Muhammad der Fall. Diese ideale Verkörperung der göttlichen Eigenschaften in Mohammed machte ihn nun kompetent in Bezug auf die Methode des Aufrufs zu Gott. Für Ibn ‘Arabī konnte Mohammed im Gegensatz zu Noah, der nur zu *tanzīh* (der Unvergleichbarkeit Gottes) aufrief, *tanzīh* und *tašbīh* vereinigen.

Hier ist diesbezüglich der Frage des *tašbīh* und *tanzīh* zu bemerken, dass auch die Rabbinen bei ihrer Auseinandersetzung mit der biblischen Noahgeschichte die Frage des Anthropomorphismus betrachtet haben. Während Ibn ‘Arabī *tašbīh* und *tanzīh* zur Sprache bringt, um die Vorzüglichkeit Mohammeds vor Noah zu betonen, stellt sich bei den Rabbinen in GenR die Frage des Anthropomorphismus bei ihrer Auslegung für „und es bekümmerte ihn (Gott) tief“ (Gen 6:6), indem sie diese Stelle wörtlich verstehen. Die Beschreibung Gottes als jemand, den sein eignes Tun bekümmert, kann als Mangel an Vorausschau auf Seiten Gottes verstanden werden. Trotzdem ist darauf hinzuweisen, dass die Rabbinen in GenR den Anthropomorphismus von Gen 6,6 nicht spiritualisierend wegdeuten, sondern durchaus betonen und sogar noch vertiefen.

Zum Standpunkt der Rabbinen und der Koraninterpreten gegenüber der Figur Noahs kann auch die Bewertung seiner Gebote gezählt werden. Die Rabbinen vertreten die Auffassung, dass die noahadischen Gebote nur für die Nichtjuden bestimmt waren. Bei der Aufzählung dieser Gebote in bT zeigen sich hingegen Gemeinsamkeiten zwischen diesen und der jüdischen Gesetzgebung. Dazu gehört z.B. das Verbot der Kastration und der Kreuzung der Arten, von dem in Lev 19:19 die Rede ist.

Da die Muslime von der Auffassung der Einheitlichkeit der Quelle aller Offenbarungsbücher ausgehen, versucht Rāzī, die drei in Sure 71 erwähnten Befehle Noahs an islamische Gebote zu knüpfen, indem er von islamischen *Fiqh*-Begriffen Gebrauch macht und diese auf die Zeit Noahs projiziert: Für Rāzī beinhaltet der Befehl Noahs an seine Landsleute zum Gottesdienst alle Aspekte der *wāğibāt* (Pflichten) und der *mandūbāt* (empfohlene Werke), während der Befehl zur Gottesfurcht alle Aspekte der *maḥẓūrāt* (Verbote) und der *makrūhāt* (nicht empfohlene Werke) umfasst.

Um Noah gegenüber anderen biblischen Figuren abzuwerten, wird bei einigen Rabbinen in GenR ausgesagt, dass Noah nur zugunsten seiner späteren Nachfolger der israelitischen Linie gerettet wurde. Dass den Früheren, in diesem Fall Noah, wegen der Späteren Gnade

erwiesen wird, ist aber keine allgemeine Regel. Auch in GenR ist diese Regel nur auf den Fall Noahs beschränkt. Durch den Bezug auf Lev 26: 42 „so will ich meines Bundes mit Jakob gedenken, und auch meines Bundes mit Isaak, und auch meines Bundes mit Abraham will ich gedenken“ wird die Auffassung stark gemacht, dass Gott seines Bundes wegen der Früheren gedenkt. Dies gilt als ein Hinweis darauf, dass die Taten eines tugendhaften Menschen für seine Nachkommen bewahrt werden.

Mit diesem Gedanken, dass die Taten eines tugendhaften Menschen für seine Nachkommen bewahrt werden, verwandt ist die Auffassung über die *šafā'a* (die Fürsprache) bei Rāzī. Der Unterschied zwischen der Auffassung Rāzīs über *šafā'a* und der Rabbinen über die Bewahrung guter Taten zugunsten der Nachkommen besteht im Folgenden: Während diese Rabbinen die Gnade Gottes den Späteren im Diesseits zuteil werden lassen, wird die *šafā'a* den Sündigen beim Jüngsten Gericht erwiesen. Nach der Auffassung Rāzīs und aller Muslime wird nur Mohammed das Recht haben, Fürsprache einzulegen. Das gilt als eine Art Abgrenzung aller anderen Propheten, darunter auch Noah, gegenüber Mohammed.

Es gibt zwei Stellen der GenR 34: 4, die besagen: Noah blieb in der Arche, bis ihm befohlen wurde auszusteigen. Er sagte, ich ging mit Erlaubnis von Gott hinein und ich werde nur mit seiner Erlaubnis wieder aussteigen. Noah stieg nicht aus, bis Gott schwor, dass es keine weitere Flut geben wird. Diese beide Stellen ähnelt einigermaßen, was Rāzī darauf hindeutet: Noah machte sich Sorgen darum, wie er für Essen und Trinken für die Geretteten sorgen könne. Gott beruhigte ihn und sagte zu ihm: „oh Noah! Gehe hinaus (aus der Arche), begleitet von Frieden von uns... (11:48). Dann fühlte sich Noah sicherer.

#### 5.2.1.2 Unterschiede

Im Zusammenhang der Bewertung Noahs gibt es nur eine Frage, die die Koraninterpreten, genauer gesagt Rāzī, beschäftigt und bei den Rabbinen keine Entsprechung findet, nämlich die Frage der Vorzüglichkeit der Engel vor den Propheten und umgekehrt. Der Grund für das Fehlen dieser Frage bei den Rabbinen kann darin bestehen, dass im Gegensatz zur biblischen Noahgeschichte der entsprechende Text im Koran Anlass zur Auslösung dieser Frage bietet. So legt der Vers 11: 31 Noah das Folgende in den Mund: „und erkläre nicht: ‚ich bin ein Engel‘“. Rāzī vertritt bezüglich der Frage der Vorzüglichkeit der Engel vor den Propheten die Auffassung, dass die Engel als höher rangig gegenüber den Propheten anzusehen

sind. Denn nach Rāzī sagt man: ‚Ich behaupte nicht, etwas zu sein‘, wenn der zu behauptende Rang höher ist als der Rang des Sprechenden. Der Sprechende in dem Vers hier ist der Prophet Noah. Also muss der Rang der Engel gegenüber dem der Propheten höher sein. Was diese Auffassung noch unterstützt, ist die Tatsache, dass die Engel einigen Koranversen zufolge seit ihrer Schöpfung bis hin zum Jüngsten Tage Gott ständig und ununterbrochen anbeten.

## 5.2.2 In Bezug auf die Sintflutgeneration

### 5.2.2.1 Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten

Zu den allerwichtigsten Gemeinsamkeiten zwischen den Rabbinen und Rāzī bei der Auseinandersetzung um das Verhalten der Sintflutgeneration gehört der theologische Streit über das Verhältnis zwischen dem Schicksal und der Wahlfreiheit des Menschen.

Mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Schicksal und Wahlfreiheit des Menschen ist eng die Frage nach dem bösen Trieb in ihm verbunden. Auch dies wurde sowohl in GenR als auch bei Rāzī diskutiert.

Bei der Auslegung des Verses Gen 6:6, in dem es heißt, dass Gott die Schaffung des Menschen wegen der großen Sünden der Sintflutgeneration reute, wird in GenR die Auffassung vertreten, dass der böse Trieb bereits in den Menschen mit erschaffen ist.

Rāzī hat eine ähnliche Auffassung. Dieser Frage geht Rāzī vor allem bei seiner Auslegung des Verses 71: 6 nach, in dem Noah zu Gott spricht: „Doch mein Aufruf hat ihre Flucht (von dem Aufruf) verstärkt.“ Um die asch‘aritische Lehre bezüglich der Frage *qaḍā’* und *qadar* zu unterstützen, meint Rāzī: Dieser Vers bedeutet, dass die Neigung zum rechten Weg oder die Arroganz und Aufsässigkeit nicht aufgrund der freien Wahl erfolgen, sondern ist vom Gotteswille abhängig.

Der Unterschied zwischen Rabbinen in GenR und Rāzī besteht nun darin, dass für die Rabbinen, die von der Auffassung der Sazudäer beeinflusst worden zu sein scheinen, trotz der Existenz des bösen Triebes im Menschen, der Mensch nicht handlungs- und willensunfrei ist, sondern dass alle Handlungen in seiner Macht liegen. Sie lehnen dabei die Idee einer selbständigen Macht des Bösen ab. Zur rabbinischen Pädagogik gehört z.B. die folgende Äuße-

rung: Wer den bösen Trieb einschränkt, gleicht einem, der einen Felsbrocken Stück für Stück aus dem Weg räumt, und ihm steht Gott bei. So entziehen die Rabbinen der Sintflutgeneration nicht die Verantwortung für ihre Sünden. Daher steht Ṭabarī dieser rabbinischen Auffassung näher. Denn für ihn hängt die Vergeblichkeit des Rates Noahs an seine Gegner gar nicht mit dem göttlichen Willen zusammen, sondern damit, dass sie den Rat nicht akzeptieren wollen.

Dagegen unterstützt Rāzī die These einer allgemein menschlichen Disposition zur Sünde. Der Mensch ist nach Meinung des asch‘arītischen Rāzī in Bezug auf seine Handlungen frei, in Bezug auf seine Wahl aber unfrei. Deswegen werden die Asch‘arīten von dem mu‘tazilitischen Koraninterpret Zamaḥṣarī als Prädeterministen (*muğbira*) bezeichnet.

Entsprechend der biblischen und der koranischen Noahgeschichte war die Sintflutgeneration gegenüber Gott ungehorsam. Gott bestrafte sie durch die Sintflut. Dies war der Grund dafür, dass sowohl bei den Rabbinen als auch bei Rāzī die Frage des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ausgelöst wurde. Dabei wurde nach einer Antwort auf die Frage gesucht, ob der Frevel und die Bosheit als Gründe für die Strafe und der Gehorsam und die guten Werke als Gründe für Belohnung Gottes im Diesseits zu betrachten sind. Diese Frage wurde in der rabbinischen Literatur im Kontext der Regel *midda kneged midda* (Maß für Maß) diskutiert. Rāzī setzte sich damit im Zusammenhang des Begriffes *rizq* (die Gewährung des Lebensunterhaltes der Menschen durch Gott) auseinander.

In GenR 33,1 wird bei der Auslegung des Verses Gen 8:1 die Auffassung vertreten, dass die Belohnung Gottes denjenigen zuteil wird, die die Tora annahmen (hier sind Noah und die Geretteten auf der Arche gemeint). Das Gegenteil gilt für die Frevler, die die Tora ablehnten (hier ist die Sintflutgeneration gemeint). An derselben Stelle der GenR wird aber auch die entgegengesetzte Auffassung vertreten, dass Gerechtigkeit und Frevel nicht als Gründe für die göttliche Strafe und Belohnung zu betrachten sind. So wird erklärt, warum es den Frommen trotz guter Werke in dieser Welt schlecht ergehen kann und warum der Erfolg manchmal den Bösen recht zu geben scheint.

Ṭabarī und Rāzī vertreten eine Auffassung, die mit der These der ersten Partei verwandt ist. So interessiert sich Ṭabarī für den Zusammenhang zwischen dem *rizq* und der Bitte des Menschen um Gottesvergebung als Grundlage für das Erlangen des *rizq*. Ṭabarī meint, dass Gott den Landsleuten Noahs reichlichen Regen herabgesandt hätte, wenn sie sich bekehrt

hätten. Auch Rāzī meint, dass der Gehorsam ein Grund dafür ist, dass sich die Tore der Gunst und des Unterhalts öffnen. Diese Tatsache wird dadurch bestätigt, dass *kufr* (der Unglaube) immer wieder dazu geführt hat, dass zahlreiche Gemeinschaften zugrunde gingen. Trotzdem können nach Rāzī Vermögen und Kinder nur als *rizq* bezeichnet werden, nur wenn sie zu einem besseren Leben im Jenseits führen. Das Vermögen und die Kinder der Gegner Noahs vermehrten ihnen nur den Schaden (*ḥasāra*) im Jenseits.

Verwandt mit der Diskussion der Rabbinen und Koraninterpreten über den Tun-Ergehen-Zusammenhang ist ihre Auseinandersetzung mit einer anderen Strafe Gottes für die Sintflugeneration, von der sowohl die biblische als auch die koranische Noahgeschichte berichten. Davon handeln der biblische Vers (Gen 6:3) „da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht auf immer im Menschen walten (יִדֹּם) [...]“ und der koranische (71:4) „Er [...] wird euch Aufschub gewähren bis zu einer festgesetzten Frist. Wahrlich, wenn die von Gott festgesetzte Frist abgelaufen ist, gibt es keinen Aufschub [...]“. Entsprechend dem vorliegenden biblischen Vers bestraft Gott die Sintflutgeneration wegen ihrer Sünden dadurch, dass sein Geist nicht immer im Menschen walten soll, d.h. ihre Lebensdauer wird begrenzt. Der koranische Vers meint, dass Gott die Sintflutgeneration mit der Verlängerung ihres Lebensalters belohnen wird, wenn sie sich zu Gott bekehrt. Das bedeutet folglich, dass ihr Lebensalter nicht verlängert wird, wenn sie auf den Unglauben besteht.

Mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang befassen sich die Rabbinen in GenR auch im Kontext der Lehre über die beiden Gotteseigenschaften *middat ha-din* und *middat ha-rahamim*. Nach rabbinischer Auffassung wirken beide Eigenschaften zusammen. Auch wenn die Menschen sündigen, kann Gott sie aufgrund des Zusammenwirkens dieser beiden Eigenschaften trotz der Androhung augenblicklicher Todesstrafe gleichzeitig am Leben lassen und doch bestrafen. Dieses Zusammenwirken geschieht seit der Erschaffung Adams. Denn hätte Gott in der Situation der Sünde Adams (sein Verzehr vom Baum der Erkenntnis) nur die Eigenschaft des Rechts walten lassen, dann hätte er den Menschen keine Stunde lang am Leben erhalten und seinen Schöpfungsplan nicht weiter verfolgen können.

Mit einer ähnlichen Lehre über den Tun-Ergehen-Zusammenhang setzten sich Ṭabarī und Rāzī im Zusammenhang der theologischen Frage *aḡal* (festgesetzte Frist des Endes des Lebens eines jeden Menschen) auseinander. So verstehen Ṭabarī und Rāzī den Versteil „Aufschub gewähren“ wie folgt: Gott wollte den Gegnern Noahs sagen, dass er sie nicht durch die

Sintflut oder durch irgendeine andere Katastrophe zu Tode bringen wird, wenn sie sich bekehren, sie würden überleben, bis die für sie auf der *wohlbewahrten Tafel* längst festgesetzte Frist endet.

Da die Sintflutgeneration schuldig war, entsteht sowohl bei den Rabbinen als auch bei den Koraninterpreten die Frage nach ihrem Schicksal nach dem Tod.

Mit dieser Frage befassen sich die Rabbinen in GenR ebenfalls bei ihrer Auslegung des Verses „*da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht auf immer im Menschen walten* (יִדְוֹן) [...]“. Sie meinen diesbezüglich, dass die Sintflutgeneration an der kommenden Welt keinen Anteil haben würde.

Ṭabarī und Rāzī sind bei der Auslegung von Vers 71:25 „wegen ihrer Sünden wurden sie (die Sintflutgeneration) ertränkt, dann wurden sie in Feuer geführt“ der Meinung, dass damit die Grabesstrafe gemeint ist. So verweist Rāzī ausdrücklich darauf, dass die Asch‘ariten von diesem Vers ausgehen, um ihren Glauben an die Grabesstrafe zu untermauern. Rāzī will diesen Glauben durch eine sprachliche Analyse der Bedeutung des Präfix *fa* bestätigen: Vor dem in Passivform vorkommenden Verb *udhīlū* (wurden geführt) steht die präfigierte temporale Konjunktion *fa*, die im Arabischen darauf hindeutet, dass das später berichtete Ereignis unmittelbar folgt; das heißt, dass das Führen in das Feuer unmittelbar nach dem Ertrinken passiert. Für Rāzī kann sich dieses unmittelbare Einführen ins Feuer nur auf die Grabesstrafe beziehen.

#### 5.2.2.2 Unterschiede

In Bezug auf die Sintflutgeneration gibt es zahlreiche Ansichten von Rabbinen und Koraninterpreten, die nur in einer der beiden Traditionen vertreten werden.

##### 5.2.2.2.1 In der rabbinischen Literatur

Im Gegensatz zu den Koraninterpreten zählen die Rabbinen am ausführlichsten die bösen Handlungen auf, die die Sintflutgeneration begangen und für die sie die Strafe verdient hatte. Die Sintflutgeneration vergoss ihren Samen auf die Erde, d.h. sie trieb Geschlechtsverkehr ohne Absicht der Fortpflanzung. Zu den sexuellen Verbrechen, die die Sintflutgeneration begangen hatte, gehören nach GenR Ehebruch, Inzest, Homosexualität, Geschlechtsverkehr mit Tieren, das *jus primae noctis* usw. Die Sintflutgeneration hatte außerdem die Gestalt des

Embryos verdorben. Sowohl in GenR als auch in bT heißt es, dass die Sintflutgeneration Diebstahl begangen hatte.

Die Rabbinen sprechen von einer göttlichen Strafe über die Sintflutgeneration, von der bei den Koraninterpreten überhaupt keine Rede ist. Da diese Generation außerehelichen Geschlechtsverkehr getrieben hatte, sollte sie bestraft werden, indem ihnen mehr Töchter als Söhne geboren werden. Diese Töchter werden, wenn sie erwachsen sind, als Strafe für die ausschweifenden Väter auch außerehelichen Geschlechtsverkehr treiben.

#### 5.2.2.2.2 Bei den Koraninterpreten

Zu den Fragen, die bezüglich der Sintflutgeneration nur bei den Koraninterpreten auftauchen, gehört folgende: Was wird im Jenseits bestraft, die Seele, der Körper oder beide zusammen? Im Gegensatz zu den Mu‘tazilīten, die die Auffassung vertreten, dass der Mensch im Jenseits denselben Körper haben wird wie im Diesseits ist der ascha‘arische Rāzī der Meinung, dass nur die eigentlichen Körperteile (die Substanz) (siehe 4.5.8.) wieder erweckt werden. Daher fragt sich Rāzī im Zusammenhang seiner Interpretation des Versteils „wurden sie ertränkt und dann ins Feuer geführt“ (71; 25): Wie kann man sich vorstellen, dass die hinterlassenen Leichen der Ertrunkenen, die ein Überlebender vor sich sieht, in demselben Augenblick auch eine Grabesstrafe erleiden? Der Fehler, den man nach Rāzī bei Überlegungen zu solchen Fragen begeht, ist, dass man annimmt, die ganze Leiche und die Seele gehörten dem Verstorbenen. Im Gegenteil ist der eigentliche Körper eines Menschen nur der Teil seines Körpers, mit dem er geboren wurde. Alles Übrige ist vergänglich und verwest. Aufgrund dessen kann angenommen werden, dass Gott die eigentlichen Körperteile der Gegner Noahs entnahm und sie ins Feuer führte, während die übrigen Körperteile hinterlassen wurden.

Der wesentlichste und zugleich interessanteste Unterschied sowohl zu den Rabbinen als auch zu allen übrigen Koraninterpreten besteht in der allgemeinen positiven Haltung Ibn ‘Arabī gegenüber dem Verhalten der Sintflutgeneration, der somit mit seiner Position allein steht.

Zum Beispiel rechtfertigt Ibn ‘Arabī in der koranischen Noahgeschichte erwähnten Götzendienst der Sintflutgeneration, indem er ihn mit seiner Auffassung über *tağğālī* (Selbstenthüllung oder Manifestation Gottes) verbindet. Da Ibn ‘Arabī meint, dass die Geschöpfe Reflektionen der göttlichen Attribute sind, sind auch die Götzenbilder Ebenbilder Gottes.

Wenn die Sintflutgeneration nun diese Bilder anbetete, dann betete sie seiner Ansicht nach nur Gott an.

Auch das in Sure 71 erwähnte Gebet Noahs gegen seine Gegner interpretiert Ibn ‘Arabī als Gebet für sie. Bei Ibn ‘Arabī hat das Wort *ḍalāl* nicht die Bedeutung ‘Qual’, sondern *ḥīra* (Erstaunen). So bekommt der Versteil „gib, dass die Ungerechten um so mehr in die Irre gehen“ für Ibn ‘Arabī die Bedeutung „gib, dass die Unrechten um so mehr in das mohammedanische Erstaunen gehen.“

Dieses Verständnis Ibn ‘Arabīs von *ḍalāl* (Irre, Qual oder Erstaunen) beeinflusste auch seine Erklärung für das im selben Versteil vorkommende Wort *ẓālimūn* (Ungerechte). Ibn ‘Arabī verbindet *ẓālimūn* mit der Bedeutung desselben Wortes an einer anderen koranischen Stelle; nämlich in 35: 32: „Dann haben wir das Buch denjenigen zum Erbe gegeben, die wir auserwählt haben unter unseren Dienern. Doch unter ihnen sind welche, die unrecht (*ẓālimūn*) sind, und welche, die Mäßigung üben, und welche, die sich beeilen, Gutes zu tun mit Gottes Ermächtigung und das ist fürwahr die große Glückseligkeit.“ Nach Meinung Ibn ‘Arabīs kommen auch die *ẓālimūn* als die ersten in die Reihe der von Gott Auserwählten und derer, die *al-kitāb* (das Buch) geerbt haben. Damit ist die sonst übliche Bewertungshierarchie in ihr Gegenteil verkehrt.

Auch in Bezug auf das Schicksal der Sintflutgeneration hat Ibn ‘Arabī eine besondere Meinung. Bei seiner Auslegung des Versteils „wegen ihrer Sünden wurden sie ertränkt und dann in Feuer geführt“ geht er von seiner Auffassung über die umfassende Barmherzigkeit Gottes aus: Ibn ‘Arabī unterscheidet zwischen den beiden Gottesnamen *raḥmān* (der Erbarmer) und *raḥīm* (der Barmherzige). Während der erste Name auf die Barmherzigkeit Gottes für alle Menschen (egal ob Gläubige oder nicht) anspielt, wird die Gnade des *raḥīm* nur den Gläubigen zuteil. Diese beiden Namen, durch die in Verbindung mit dem Namen Allah jede Sure außer der Sure 9 eingeleitet wird, bedeuten für Ibn ‘Arabī, dass die Barmherzigkeit Gottes alle Menschen umfasst.

### 5.2.3 In Bezug auf die Ereignisse vor und nach der Sintflut

#### 5.2.3.1 Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten

Gesündigt hatten in der Sintflutzeit nur die Menschen. Trotzdem wird durch einige Rabbinen und Koraninterpreten die Auffassung einer kosmischen Natur der Sintflutkatastrophe vertreten. Das bedeutet, dass nicht nur die sündigen Menschen durch die Sintflut bestraft



wurden, sondern mit ihnen auch alle anderen Geschöpfe. Dabei gehen die Rabbinen von der sprachlichen Analyse einiger Ausdrücke aus, die im Zusammenhang der biblischen und der koranischen Noahgeschichte vorkommen. In GenR z.B. wird unter dem hebräischen Ausdruck כל היקום (kol ha-yequm) alles Seiende verstanden. Das heißt, alles Seiende wird durch die Sintflut vernichtet. Da die koranische Noahgeschichte davon berichtet, dass die Nachkommenschaft Noahs nach der Sintflut die einzig Überlebenden waren (37: 77), sind vor allem Ṭabarī und Rāzī überzeugt, dass die Sintflut die ganze Erde betraf.

Die Annahme eines solchen katastrophalen Ausmaßes der Sintflut löst die Frage nach der Schuld der anderen Geschöpfe aus, deretwegen sie die Vernichtung verdienten. Die Rabbinen sowohl in GenR als auch in bT fragen nach der Schuld der Erde und der Tiere. Die Koraninterpreten, vor allem Rāzī, fragen nach der Schuld der Minderjährigen.

Was die Schuld der Erde betrifft, so wird die Problematik in GenR durch das Gleichnis des Pädagogen und der Amme (=die Erde) und des Königssohnes aufgelöst. In diesem Gleichnis werden der Pädagoge und die Amme als Sklaven für den Königsohn/die Menschen vorgestellt. So wäre die Erde mitschuldig, denn sie stellte sich der sündigen Sintflutgeneration unbegrenzt zur Verfügung und leistete keinen Widerstand. Diese Problematik kommt in GenR auch durch die Auffassung zur Sprache, dass der Mensch nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Natur verantwortlich ist. Darin liegt auch ein Hinweis auf den biblischen und rabbinischen Aufruf zur Rücksichtnahme auf die Umwelt.

In Bezug auf die Schuld der Tiere wird in bT die Auffassung vertreten, dass auch die Tiere der Sintflutgeneration Promiskuität getrieben und so den Menschen das schlechte Beispiel der Unzucht gegeben haben.

Ein allgemeiner Grund, dass nicht nur Menschen durch die Sintflut vernichtet wurden, ist in GenR die Vorstellung von der Sinnlosigkeit des Überlebens der anderen Geschöpfe, wenn der Mensch vernichtet wird.

Auf die Frage nach der Schuld der Kinder gibt Rāzī drei mögliche Antworten. Entsprechend der ersten Antwort machte Gott vierzig oder neunzig Jahre vor der Sintflut die Frauen der Sintflutgeneration unfruchtbar, so dass in der Zeit der Sintflut gar keine Kinder existierten, die hätten umkommen können. Laut der zweiten Antwort Rāzīs soll die Tötung

der Kinder durch die Sintflut nicht als Strafe gegen diese Minderjährigen angesehen werden, denn wenn sie im Alltagsleben, z.B. durch Ertrinken oder Verbrennen getötet werden, dann bezeichnet man ihre Tötung nicht als Strafe. Dadurch, dass auch Kinder durch die Sintflut getötet worden waren, hätte Gott die Qual der Väter und der Mütter vermehren wollen. Für die dritte Antwort zitiert Rāzī eine Überlieferung, die auf einen Überlieferer namens al-Ḥassan zurückgeführt wird, nach der Gott die Kinder der Gegner Noahs sterben ließ, ohne dass sie irgendeine Qual erleiden mussten.

Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Rabbinen und Koraninterpreten in Bezug auf den Aufenthalt auf der Arche gehört die Vorstellung, dass nach einigen Rabbinen in GenR und nach Ṭabarī der Geschlechtsverkehr während des Aufenthaltes auf der Arche verboten war. Während diese Idee mit einem Gebot im rabbinischen Judentum in Einklang steht, nämlich, dass während einer Trauerzeit der sexuelle Verkehr verboten ist, ist ihr Hintergrund bei Ṭabarī schwer zu eruieren.

Einige Rabbinen in GenR und der Koraninterpret Ṭabarī liefern ausführliche Beschreibungen für die Länge, Breite und Höhe der Arche, obwohl die koranische Geschichte in den beiden Suren 11 und 71 im Gegensatz zur biblischen in der Genesis die Arche Noahs nicht mit einem einzigen Wort beschreibt. Dabei führt Ṭabarī viele und zugleich widersprüchliche Überlieferungen bezüglich der Länge und der Breite der Arche an. Trotz seiner Anführung solcher Überlieferungen meint Rāzī, dass die Informationen, die diese geben, überflüssig sind und es unnötig ist, sich darüber zu informieren.

Obwohl die Noahgeschichte in der Genesis im Gegensatz zur Geschichte in Sure 11 von der Haltung der Sintflutgeneration gegenüber dem Bau der Arche nichts sagt, wird durch Rabbinen in GenR und in bT erzählt, dass sie Noah danach fragte, wozu er diese Arche braucht. Diesbezüglich suchen Ṭabarī und Rāzī nach dem Grund für den Spott, den Noah von der Sintflutgeneration wegen des Baues der Arche erntete, wie Sure 11 berichtet. Während Ṭabarī und Rāzī meinen, dass die Spottenden zu Noah sprachen: 'Früher Prophet, jetzt Zimmermann?!', 'ein Schiff fürs Festland,' stellt Rāzī drei weitere Vermutungen darüber an, warum die Gegner Noahs ihn verhöhnten: a) Sie verhöhnten ihn, weil sie dachten: Wenn Noah bezüglich seines Aufrufs zu Gott die Wahrheit spräche, dann würde Gott ihn retten, ohne dass Noah diese schwierige Arbeit des Baus der Arche verrichten muss. b) Noahs Landsleute hatten nie zuvor eine Arche gesehen. Sie verhöhnten ihn deswegen, weil sie nicht wussten, wozu man einen solchen Bau braucht. c) Die Gegner Noahs hielten ihn für einen Lügner, weil seine

Warnung an sie vor dem Kommen der Sintflut nicht wahr wurde. Deshalb verhöhnten sie ihn, als er mit dem Bau der Arche begann.

Interessant sind nun die Äußerungen der Rabbinen bezüglich der Menschen und der anderen Geschöpfe, die auf der Arche waren.

Was die Frage betrifft, wer von den Menschen mit Noah auf der Arche war, sind sich alle Rabbinen darüber einig, dass sich nur Noahs Frau, seine drei Söhne Sem, Ham und Jafet und ihre Frauen dort befanden. Diese Übereinstimmung der Rabbinen rührt daher, dass die biblische Noahgeschichte in der Genesis die Menschen, die mit Noah auf der Arche waren, namentlich erwähnt.

Dass dies in der koranischen Noahgeschichte nicht geschieht, ist der Grund dafür, dass sowohl Rāzī als auch Ṭabarī, von der Noahgeschichte in der Genesis beeinflusst worden sind. So wird bei den beiden Koraninterpreten angegeben, dass die drei Söhne Noahs, die mit ihm auf der Arche waren, Sem, Ham und Jafet hießen. Die Beeinflussung beider Koraninterpreten durch die Genesis zeigt ihre Anführung einer Überlieferung, entsprechend der die im Koran als ungläubig bezeichnete Frau Noahs auf der Arche war. Dies steht im Kontrast zur Aussage des Korans, dass nur Gläubige auf der Arche waren.

Ganz im Gegensatz zu den Rabbinen liefern Rāzī und Ṭabarī Überlieferungen, entsprechend denen außer Noahs Söhnen und ihren Frauen noch weitere Gläubige auf der Arche waren, deren Anzahl bei Ṭabarī zwischen sieben und achtzig schwankt.

Zu den Menschen, die auf der Arche waren, gehört nach Ṭabarī ein Riese namens Og. Dieser Og, der ungewollt gerettet wurde, war Sohn von Anaq. Die Vorstellung von seiner Größe basiert auf seiner Erwähnung in der Bibel. Og war einer der letzten der Rephaim, ein Volk von Riesen (Deut 33:11, et al.). In der rabbinischen Literatur wird Og nicht im Zusammenhang des Berichtes über die Menschen, die auf der Arche waren, erwähnt. Sein Name taucht in GenR bei der Auslegung des Verses „*Furcht und Schrecken (hitkhim/התחכם) vor euch komme über alle Tiere der Erde [...]*“ (Gen 9:2) auf, der vom Bund Gottes mit den Noahiden berichtet. Zu diesem Bund gehört, dass die Tiere nur Frucht vor lebendigen Menschen haben werden; nicht aber vor den Toten, auch wenn es sich um einen Riesen wie Og handeln sollte.

Bezüglich der Tiere, die auf die Arche geladen wurden, sind die Rabbinen in GenR und in bT ebenso wie Ṭabarī und Rāzī der Meinung, dass darunter alle Tierarten waren. Im Ge-

gensatz zu den Koraninterpreten nutzen die Rabbinen in bT aufgrund der Klassifizierung der Tiere in reine und unreine in Gen 7: 2 die Gelegenheit, das Kriterium dieser Klassifizierung zu ermitteln. Da die Rabbinen daran glaubten, dass Sodomie der Zeitgenossen Noahs eine der Sintflutursachen war, wird hier die Auffassung vertreten, dass durch diese Sodomie einige Tiere unrein wurden.

Zu den wilden Tieren, die auf der Arche waren, gehörte der Löwe. Sowohl Rabbinen in bT als auch Ṭabarī und Rāzī führen eine fabelhafte Erzählung bezüglich der Ernährung des Löwen an. Nach dieser Erzählung erkrankte der Löwe an Fieber, damit sich Noah keine Sorgen um die Ernährung des Löwen machen musste. Auch hier versäumt Rāzī es nicht, solche Überlieferungen zu verhöhnen.

Unterschiede zwischen den rabbinischen Werken und den Koraninterpreten gibt es auch bezüglich der Tierarten, die auf der Arche waren. Im Gegensatz zu den Koraninterpreten befanden sich nach bT und GenR auch Fabeltiere auf der Arche. Dazu gehören der Phönix und Rëem. Diese beiden Fabeltiere haben im Judentum, wie bereits in Kapitel 2 ausgeführt wurde, eine spezielle Bedeutung.

Entsprechend GenR waren nicht nur Lebendige mit Körpern auf der Arche, sondern auch Seelen und Geister. Parallel zu dieser Aussage steht eine Überlieferung, die Ṭabarī anführt, nach der sich der Teufel auf dem Dach der Arche aufhielt.

Abschließend zum Vergleich zwischen den Rabbinen und den Koraninterpreten bezüglich der Geschöpfe, die mit Noah auf der Arche waren, berichtet GenR von der Nahrung, die in der Arche verbraucht wurde. Die größte Teil dieser Nahrung bestand nach Meinung einiger Rabbinen aus getrockneten Feigen. Nach Meinung anderer Rabbinen nahm Noah Reben für die Elefanten, Himmelsschwaden für die Gazellen, Glas für die Strauße mit auf die Arche. Die Nennung der Feigen als Nahrung bringt, wie in Kapitel 2 bereits gesagt wurde, eine Frage bezüglich der Sabbatvorschriften auf: Welches ist die einer bestimmten Tiergattung *angemessene* Speise? Darf man am Sabbat ein Tier mit Feigenkuchen füttern, auch wenn es nicht die angemessene Speise ist? Eine Parallele dazu existiert bei den Koraninterpreten nicht.

Obwohl nach der Auffassung der Rabbinen die Wasser der Sintflut die ganze Erde bedeckten, gibt es bestimmte Gebiete, die davor geschützt waren. Nach bT wurde das Land Israel nicht überflutet. Diese Meinung spiegelt den jüdischen Glauben wider, dass das Land Israel

heiliger und reiner ist alle anderen Länder. Solch ein heiliges Land kann von den Wassern, die für die Sündigen bestimmt sind, nicht überschwemmt werden. Die besondere Bedeutung eines geheiligten Ortes wird auch bei Ṭabarī angedeutet. Er führt eine Überlieferung an, nach der die Arche die Ka'ba, die Gott, um sie vor der Sintflut zu schützen, emporhob, siebenmal umfuhr.

Zu den Gemeinsamkeiten zwischen rabbinischer Literatur und Ṭabarī, die auch als Beeinflussung durch die biblische Erzählung gelten, gehört die Episode, in der Noah einen Raben und eine Taube ausfliegen ließ, um zu erfahren ob die Wasser gesunken und die Erde getrocknet war.

Die Bibel bestimmt als Landeort der Arche Noahs den Berg Ararat. Dieser Landeort heißt nach dem Koran al-*ǧūdiyy*. Anders als in der Bibel wird im Koran die Zeit dieser Landung aber nicht bestimmt. Trotzdem führt Ṭabarī unter anderem eine Überlieferung an, nach der die Arche 150 Tage fuhr. Diese Zeitangabe mit 150 Tagen ähnelt dem, was in der Genesis steht. Als Bestimmung für das Landedatum der Arche gibt eine weitere Überlieferung bei Ṭabarī und Rāzī den 10. *Muḥarram* an. Dieser Tag hat symbolische Bedeutung vor allem bei den Schiiten, da an ihm Ḥusain, der Enkel des Propheten Mohammed, in der irakischen Stadt Karbala ermordet wurde.

Rāzī und einige Rabbinen in GenR stimmen darin überein, dass sich der uneingeschränkte Gehorsam Noahs gegenüber Gott dadurch äußerte, dass er in der Arche blieb, bis ihm befohlen wurde, diese zu verlassen. In GenR und bei Rāzī war der Ausstieg aus der Arche etwas von Gott Vorherbestimmtes. Rāzī löst hier eine der umstrittensten Fragen unter den muslimischen Sekten aus; nämlich die Frage der *sababiyya* (der Ursächlichkeit). Der Unterschied zwischen den Rabbinen in GenR und Rāzī besteht an dieser Stelle darin, dass die Rabbinen Noah als Versager ansehen, der zögert, aus der Arche zu steigen; sich aber der göttlichen Vorherbestimmung fügen muss.

Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Rāzī und einigen Rabbinen in GenR gehört auch ihre Betrachtung astronomischer Fragen. Der Grund dafür besteht darin, dass sowohl die biblische Noahgeschichte im Rahmen des Berichtes über den Bund Gottes mit den Noahiden (Gen 8:22) als auch die koranische im Kontext des Aufrufes Noahs zum Gottesdienst auf astronomische Phänomene hindeutet.

Da es in Vers (Gen 8: 22) heißt, die zwei Jahreszeiten Sommer und Winter und zugleich auch die zwei Tageszeiten Tag und Nacht werden weiter bestehen, wurde in GenR, ausgehend von einer sprachlichen Analyse für das negierte Verb *לֹא יִשְׁכַּח* (=nicht aufhören), die folgende Frage gestellt: Hörten die Gestirne während der Flut auf zu leuchten? Die Rabbinen in GenR waren bezüglich dieser Frage gegensätzlicher Auffassung.

Das Interesse Rāzīs und Ṭabarīs an astronomischen, kosmischen Fragen wird durch den folgenden Vers (71: 16) geweckt „[Gott hat] den Mond in ihnen (d.h. in den Himmeln) zu einem Licht und die Sonne zu einer Leuchte gemacht.“ In den bei Ṭabarī angeführten Überlieferungen wird gemeint, dass entweder der Mond und die Sonne ihre Lichter nicht nur zur Erde sondern auch in die Himmel schickten, oder dass sich das Gesicht des Mondes und der Sonne gegen die Himmel richteten, während ihre Rückseiten auf die Erde blickten. Zum Interesse an astronomischen Fragen gehört die Beschäftigung Rāzīs mit der Frage, warum Gott das Licht der Sonne mit dem Licht einer Leuchte vergleicht, obwohl das Licht einer Leuchte veränderlich ist, wohingegen das Licht der Sonne immer die gleiche Kraft besitzt.

Im Gegensatz zur koranischen Noahgeschichte enthält die biblische die Episode, entsprechend der Ham die Blöße seines Vaters gesehen und es seinen Brüdern draußen erzählt hatte. Obwohl gemäß der Bibel Kanaan und nicht Ham die Strafe dafür erhielt, projizieren einige Rabbinen in GenR diese Strafe auch auf Ham. Durch die Verfluchung Noahs wurde Ham schwarzhäutig und geil. Ṭabarī führt eine Überlieferung an, die, von der rabbinischen Literatur beeinflusst zu sein scheint: Ham schlief auf der Arche mit seiner Frau, was von Noah vorher als verboten erklärt worden war. Deshalb betete Noah zu Gott, dass er die Haut der Nachkommen Hams umwandeln möge. Dieses Gebet erfüllte sich, indem die Nachkommenschaft Hams schwarzhäutig wurde.

Auf einer Seite bringt die Geschichte über die schwarze Hautfarbe Hams nach der rabbinischen Auffassung eine Ätiologie zum Ausdruck. Denn der Glaube, dass die drei Noahssöhne die Stammväter der ganzen Menschheit repräsentieren, zwingt die Rabbinen dazu, die Charakterisierungen der abgeleiteten Völker auf die Stammväter zu übertragen. Im Falle Hams ist dies die schwarze Hautfarbe. Auf der anderen Seite widerspricht diese Überlieferung über die Schwarzhäutigkeit als Zeichen des Fluchs, die Ṭabarī anführt, einem bei Abū Dawūd und Tirmidī als ḥasan ṣaḥīḥ bezeichneten hadīṭ, nach dem die Schwarzhäutigkeit seit Adam existiert.

Anstelle der Episode, in der Ham die Blöße seines Vaters sieht und in der Kanaan die Verfluchung erhält, berichtet die koranische Noahgeschichte aber von einem Sohn Noahs, der ablehnt, mit seinem Vater in die Arche zu steigen und dann ertrank. Rāzī zitiert bei der Auslegung der Verse, die über die Geschichte dieses Sohnes berichten, unterschiedliche Meinungen, die darüber spekulieren, ob der in diesen Versen erwähnte Sohn Noahs sein leiblicher Sohn ist oder nicht. Obwohl Rāzī selbst die Auffassung vertritt, dass dieser Sohn der leibliche Sohn Noahs ist, setzt er sich auch mit der Meinung der Gegner auseinander. Einige dieser Meinungen schließen die Möglichkeit kategorisch aus, dass ein Gesandter Gottes, der selber sündlos ist, einen ungläubigen Sohn hat. Als Erwiderung gegen dieses Argument erwähnt Rāzī, dass der Vater des Propheten Mohammed und der des Propheten Abraham ungläubig waren.

### **5.2.3.2 Unterschiede**

#### **5.2..3.2.1 In der rabbinischen Literatur**

Da die biblische Noahgeschichte im Gegensatz zur koranischen die Rettung Noahs und seiner Familienmitglieder als Folge des Bundes mit Gott betrachtet, ist es für die rabbinische Literatur zentral, die in diesem Bund enthaltene Weisheit zu verdeutlichen. Nach der Auffassung der Rabbinen in GenR brauchte Noah den Bund, denn ohne ihn wären die Nahrungsmittel, die geladen wurden, verfault oder verschimmelt. Außerdem hätte Noah im Anschluss die Arche nicht erfolgreich bauen, und die Riesen und Tiere, die die Arche nicht betreten durften, nicht davon abhalten können.

Was den Bund Gottes mit den Noahiden nach der Sintflut betrifft, so wird von einigen Rabbinen in GenR die Auffassung vertreten, dass der Gottesbund mit Noahs Söhnen nicht für ewig bleibt. Aus der Vorstellung über das Ende der Zeiten in Jes 56: 6 und der Sacharjavision des Jüngsten Tages schließen die Weisen zusammen mit Sach 11:10, dass der Noahbund nur von dieser Welt und zeitlich begrenzt sei, während der Israelbund ewig währen werde. Gottes Bund mit Noah und seinen Söhnen gilt als ein Bund mit den Gojim. Im Entstehungskontext dieser Auslegung sind damit die Römer gemeint. Deshalb können die Römer wohl leben und die Israeliten beherrschen. Aber wenn dieser Bund aufgehoben wird, werden sie alles für ewig verlieren.

Zu den Besonderheiten in der rabbinischen Literatur gehört auch, dass das Maß, nach dem Noah die Arche baute, allgemeine Gültigkeit hat für alle Bauten, die einst gemacht werden. Dies gilt nach Auffassung von Rabbinen in GenR auch für das Haus Gottes, das Salomo baute. Hier gibt es meiner Meinung nach eine Verbindung zwischen Noahs Arche als Rettungsfahrzeug für die ganze Menschheit und dem Tempel Salomos als Ort der Rettung für die Israeliten.

Über den Aufbau der Arche berichtet die biblische Noahgeschichte in der Genesis, dass die Arche צֹהַר *tsohar* hatte. Dieses Wort wird bei den Rabbinen in GenR unterschiedlich interpretiert. Es kann die Bedeutung von Fenster oder von Perle haben. Eine Parallele gibt es weder in der koranischen Noahgeschichte noch bei den Koraninterpreten.

Die biblische Aussage, dass die Arche Luken hatte, wird in bT benutzt, um auf die Gnade Gottes für die Israeliten zu verweisen, als Gott ihnen Manna herabsandte. Nach einigen Rabbinen in bT wird im Bericht über die Stärke der heraufsteigenden Wasser der Sintflut, die als Strafe Gottes zu betrachten ist, von Luken gesprochen. Dagegen ist bei dem Bericht vom Manna, der Speise, die nach dem biblischen Bericht den Israeliten während der Wüstenwanderung als Nahrung diente (Ex 16), von Türen die Rede. Daraus wird gefolgert, dass das Maß der Güte mehrfach größer ist als das der Strafe.

Zu den Unterschieden zwischen der koranischen und der biblischen Noahgeschichte, die auch unter den Rabbinen zu unterschiedlichen Fragen führten, gehören die ausführlichen Zeitangaben bezüglich der Ereignisse während der Sintflut in der Bibel. Bei diesen Zeitangaben kam es manchmal zu Widersprüchen, die durch die Auslegung aufzuheben waren. Dazu gehört z.B. die Meinung einiger Rabbinen in GenR, dass das Jahr, in dem sich die Sintflut ereignete, nicht zu Noahs Alter hinzugezählt wird. Denn wenn das Sintflutjahr zur Lebenszeit Noahs hinzugezählt würde, wäre Noah nach dem Ende dieses Jahres 601 Jahre alt gewesen. Das würde bedeuten, dass Noahs Alter bis zu seinem Tod 951 betragen hätte, denn er lebte entsprechend Gen 9:28 350 Jahre nach dem Ende der Sintflut. Dies widerspricht aber einer anderen Aussage in Gen 9:28: „und Noahs ganze Lebenszeit betrug 950 Jahre, dann starb er.“ R. Juda deutet dies so, dass Noah im Jahr der Sintflut wie tot in der Arche eingeschlossen war.

Die Auslegung der Zeitangaben dient nicht nur zur Aufhebung der Widersprüche, sondern auch zur Betonung einiger halakhischer Fragen. Dazu gehört die Anmerkung in der



biblischen Noahgeschichte, dass nach dem göttlichen Entschluss zur Vernichtung 7 Tage vergingen, bis die Wasser auf die Erde kamen. Wahrscheinlich von einer Gesetzgebung im orthodoxen Judentum ausgehend, die die sieben Tage als feststehenden Zeitraum für die Trauer um einen verstorbenen Verwandten vorsieht, wird in GenR die Auffassung vertreten, dass Gott ebenfalls um seine Welt sieben Tage trauerte, bevor er sie zerstörte. Dagegen gewährte Gott entsprechend bT der bösen Generation extra sieben Tage der Gnade.

Der Hinweis in der biblischen Noahgeschichte, dass Noah nach dem Ausstieg aus der Arche Brandopfer darbrachte, war der Grund, dass die Rabbinen andere Fragen untersuchten als die Koraninterpreten. Dabei wird z.B. die Bedeutung der Opferdarbringung von reinen Tieren im Judentum betont. Das Riechen des leiblichen Duftes der Opfer durch Gott dient seinerseits als Ausgangspunkt für Ausführungen zur Martyriumsbereitschaft Abrahams und der im Buch Daniel erwähnten drei Gefährten Daniels Chananja, Mischael und Azarja. Gott roch nämlich den Duft Abrahams, als er aus dem Feuerofen stieg. Er roch den Duft von Chananja, Mischael und Azarja, als sie aus dem Feuerofen stiegen. Noah und seine Begleiter wurden vor der Sintflut gerettet, Abraham vor der Verbrennung im Feuerofen. Auch wird in Dan 3:91-94 von der wunderbaren Rettung der drei jungen Männer aus dem Feuerofen erzählt, der auf Befehl des babylonischen Königs Nebukadnezzar für ihre Verbrennung errichtet wurde. Während Noah Brandopfer von reinen Tieren darbringt, bringen sich Abraham und die drei jungen Gefährten Daniels selbst als Opfer dar. Hier wird außerdem angedeutet, dass die Juden in der nachsintflutlichen Welt stets von Verfolgung bedroht sein werden.

Im Unterschied zur koranischen Noahgeschichte berichtet die Bibel von einem Zeichen des Bundes Gottes mit den Noahiden. Dieses Zeichen manifestiert sich im Regenbogen. Dabei wird durch einige Rabbinen in GenR eine Auffassung vertreten, die der Auffassung Ibn ‘Arabīs über die Selbstenthüllung Gottes ähnelt. Der Regenbogen repräsentiert demnach die Erscheinung Gottes. Mit der Aussage der Rabbinen in GenR “sie ähneln sich nur wie die Fäserchen der Frucht“ ist gemeint, dass Gott und der Regenbogen nicht gleich sind, sondern es nur eine leichte Ähnlichkeit zwischen beiden gibt. Somit ist die Ähnlichkeit des Regenbogens mit Gott so gering wie die der Fäserchen der Frucht mit der Frucht selbst. Da der Bund zwischen der unbegrenzten Gerechtigkeit Gottes und der mäßigen Gerechtigkeit der Menschen bestand, kann auch der Mensch in der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit erfasst werden. So ist Gott transzendent und zugleich immanent. Gleichzeitig ist der Mensch Ebenbild Gottes.

### 5.2.3.2.2 Bei den Koraninterpretationen

Die biblische Noahgeschichte berichtet von keinem Anzeichen für das Herannahen der Sintflut. Hingegen heißt es in der koranischen Noahgeschichte: Bevor Noah damit beginnen durfte, die Arche zu beladen, musste er warten, bis das *tannūr* (der Ofen oder das Wasser) aus der Erde hervorbricht.

Was das Wort *tannūr* angeht, so hält Ṭabarī die Bedeutungen *wağh al-ʿarḍ* (die Oberfläche der Erde), für die höchste Stelle der Erde und für den Ofen im Haus Noahs für möglich. Auch Rāzī vertritt, nachdem er ebenfalls die von Ṭabarī angeführten Meinungen zur Bedeutung von *tannūr* erwähnt, die gleiche Auffassung wie dieser. Neben Indien und Kufa als mögliche Stellen, in denen der *tannūr* hervorbrach, nennt er auch eine weitere Stelle in Syrien namens *wardān*.

Hin und wieder benutzt Ibn ʿArabī Allegorien. Dazu gehört seine symbolische Erklärung für das in Sure 71 erwähnte Gebet Noahs für die Gläubigen: *wāliḍayy* (meine Eltern) bedeutet für ihn der erste Intellekt und die Natur. Die gläubigen Männer sind für ihn die Verstandeswesen, während die gläubigen Frauen die Teilseelen sind. Diese symbolische Erklärung bringt Ibn ʿArabī's Auffassung über den *barzakh* (das Zwischenreich) zum Ausdruck. Die göttliche Essenz enthüllt sich für Ibn ʿArabī im höchsten Zwischenreich (*ʿālam al-barzakh*), das sich seinerseits im ersten Intellekt und in der globalen Seele (*al-naḥs al-kulīyya*) enthüllt. Durch die beiden letzteren gestaltet sich die Natur, die den Kosmos bildet. Der erste Intellekt und die globale Seele werden als wissende Macht, die Natur als praktizierende Macht betrachtet. Der erste Intellekt ist die Quelle aller Verstandeswesen. Die globale Seele ist die Quelle aller Teilseelen. Die Verstandeswesen und die Teilseelen sind der Verstand und die Seelen aller Geschöpfe, darunter der Mensch, um den herum die Natur als *haykal* (Rahmen) erschaffen wurde. Hier sei erneut darauf verwiesen, dass diese Auffassungen über „globale Seele“ und „Teilseele“ zum Gedankengut des Neuplatonismus gehören. Der Philosophie des Neuplatonismus zufolge ist die Vielfalt des Seins, als der Kosmos, ein Ausfluss (Emanation) des Einen, d.h. Gottes.

## **Literaturverzeichnis, Abkürzungen und Anhang**

## 6 Literaturverzeichnis

### 6. 1 Quellen/Quellensammlungen

‘**Abdu**, Muḥammad/ **Riḍa**, Rašīd (1954-1961): Al-Manār, tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm. Matba‘at Ḥiǧāzī, 4.Aufl., Kairo

**Alūsī**, Šihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd (ohne Datum): Rawḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm wa al-sab‘ al-maṭānī. Dār ‘iḥya’ al-tūrāt al-‘arabi, Beirut

**Bacher**, W. (1965) (a): Die Agada der palästinensischen Amoräer. 3Bde. Nachdr. D. Ausg. Straßburg 1892-1899

**Biblia Hebraica Stuttgartensia** (1967/77): Editio Funditus Renovata. Hrsg. von K. Elliger/ W. Rudolph. Stuttgart

**Börner-Klein**, Dagmar (2004): Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 Unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852. Aufbereitet und übersetzt von Dagmar Börner-Klein. Walter De Gruyter. Berlin. New York. Hebräischer Text mit deutscher Übersetzung.

**Die Bedeutung des Koran** (1997): 5 Bde., SKD Bavaria Verl., München

**Die heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments** (1993): die Zürcher Bibel Verl., Zürich

**Eppstein**, I. (Hrsg.) (1935-52): The Babylonian Talmud. Translated into English with Notes, Glossery and Indices. 18 Bde., London

- (1977): The Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr H Freedman BA Ph D Maurice Simon MA. Foreword by Rabbi Dr. I Epstein BA PHD D LIT. The Soncino Press. London, Jerusalem, New York

**Friedlander**, Gerald (1970): PIRKĒ DE RABBI ELIEZER. Translated and annotated with introduction and indices by Gerald Friedlander. Hermon Press, New York

**Freedman**, H./ **Simon**, M. (Hrsg.) (1961): Midrash Rabba. Translated into English with Notes, Glossery and Indices. 10 Bde., London

**Ginzberg**, Louis (1909-1938): The Legends of the Jews. 7 Bde., Philadelphia, the Jewish Publication Society of America, Translated from Germany Manuscript by Henry

**Goldschmidt**, L (1897-1935): Der babylonische Talmud. 11 Bde., Haag

- (Hrsg.) (1923): Sepher ha-jaschar, das Heldenbuch, Sagen, Berichte und Erzählungen aus der israelitischen Urzeit. Benjamin Harz Verl., Berlin

**Ibn ʿArabi**, Moḥy al-dīn (1980): Fuṣūṣ al-Ḥikam. 2. Teile in einem Band. Ed. Abu al-ʿIla ʿAfīfī. Dār al-kitāb al-ʿarabī, 2 Aufl., Beirut

- (1970): Fuṣūṣ al-Ḥikam. Übersetzt von Hans Kofler. Akademische Druck u. Verl. sanstalt, Graz- Austria
- (1948): Rasāʾl Ibn ʿArabi. Dāʾrat al-Maʿāref al-ʿuṭmaniyya. 1 Aufl., Haide-rabad
- (ohne Datum): al-fūtūḥāt al-makkiyya. Dār ṣādir, Beirut

**Ibn Esra**, Abraham (1996): Abraham Ibn Esras Kommentar zur Urgeschichte, mit Einem Anhang: Raschmabs Kommentar zum ersten Kapitel der Urgeschichte, übersetzt und erklärt von Dirk U. Rottzoll, de Gruyter Verl., Berlin

**Ibn Kaṭīr**, Abu al-Fida Ismaʿīl (1970): Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm. 6 Bde., dār al-Fikr lit-ṭibāʿa wal-naṣr, 2 Aufl., Beirut

**Iḥwān aṣ-Ṣafā** (1957): Rasāʾil Iḥwan al-Ṣafa. 4. Bde, dār-ṣādir, Beirut

**Kisāʾī**, Muḥammad Ibn ʿAbdallāh (1922): Qiṣaṣ al-ʿanbiyaʾ. Ed. Dr. Isaac. Eisen-berg, Brill, Leiden

**McNamara**, Martin (1992): Targum Neofiti 1: Genesis, translated into English, with Apparatus and Notes by Martin McNamara, M.S.C., The Order of St. Bene-dict, Inc., Collegeville, Minnesota

**Mirqin**, A. (1986/87): „Midrash Rabbah“. 11 Bde., Jerusalem

**Mose ben Maimon** (1972): Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kom-mentar von Adolf Weiss mit einer Einleitung von Johann Maier. 2 Bde., 2. Aufl., Felix Meiner Verl., Hamburg

**Netter**, N. (1891): Die Geschichte Noahs und Sündflut. Eine Übersetzung und kritische Behandlung des Midrasch Rabbah (Diss.) Der philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg

**Qāṣānī**, ʿAbd al-Razzāq Kamāl al-Dīn b. Abī l-Ġanāʾim (2001): Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm (unter dem Titel „Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm von Ibn ʿArabi“ ist veröffent-licht). Dār al-kutub al-ʿarabiya, 1. Aufl., Beirut

**Quṭb**, Sayyid (1967): Fī ẓilāl al-Qurʾān. 8 Bde., 5. Aufl., dār ʾiḥyaʾ al-tūrāt al-ʿarabī, Beirut

**Raschi** (1985): Pêrûšê Rš"y [Solomon ben Isaac] ʿal ha-tôrā: ʿal pî dēûs ri` šôn, kētav-yad. Oxford ū-mahdūrat Berlīner / [Hayyim Sewal; Hrsg.]; 4. Aufl., Harav Kook, Jerusalem

**Rāzī**, Faḥr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar (1861): Mafātīḥ al-ğayb. 6 Bde., Aḥmad Afandī (Hrsg.), Al-maṭba‘a al-Amiriya. Kairo

**Rottzoll**, Dirk (1994): Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. De Gruyter Verl., Berlin

**Ṭabarī**, abu Ġa‘far Muḥammad ibn Ġarīr(1960): Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān. Ed. Maḥmūd Muḥammad Šākir, Dār al-ma‘ārif, Kairo

- (1954): Ġami‘ al-byān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān. Matba‘at Musafa al-bābī al-ḥalabī, 2Aufl., Kairo
- (1977-87): Tāriḥ al-rusul wal-mulūk. Ed. Critique par Moḥammad ‘Abd al-Faḍl Ibrahīm. 11 Bde., Kairo

**Ṭa’ālibī**, Abu ‘Iṣḥāq Ahmed ibn Muhammed Ibn Ibrahīm (2000): Qaṣaṣ al-‘anbyya’ al-musammah ‘arā’s al-mağālis. Dār al-fikr, Beirut

**Talmud babli** (1978.): 20 Bde., Wilna 1880-1886, Ndr.. Jerusalem

**Theodor**, J./ **Albeck**, Ch. (1996): Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary, 3. Bde., Shalem Books, second Printing. Jerusalem

**Weidinger**, Erich (1995): Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel. Pattloch Verl.

**Wünsche**, Lic. Dr. Aug. (1881): Der Midrasch Bereschit Rabba; das ist die hag-gadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Otto Schulze, Leipzig.

**Zamaḥṣarī**, Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar (1968): Al-Kaššaf ‘an ḥaqā’q al-tanzīl wa-‘uyūn al-‘aqāwīl fī wuğūh al-ta’wīl. 2 Bde., Matb‘at Musafa al-bābī al-ḥalabī, Kairo

## **6. 2 Grammatiken/Konkordanzen / Lexika**

**Bacher**, W. (1965): Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Hildesheim

**Betz**, Otto/**Ego**, Beate und **Werner**, Grimm (Hrsg.) (2003): Calwer Bibellexikon; 2Bde., Calwer Verl., Stuttgart

**Brockelmann**, C. (1992): Arabische Grammatik. Leipzig u.a.

**Edzard**, Dietz Otto/ **Helck**, Wolfgang/ Höfner, Maria u. a. (1965): Götter und Mythen im vorderen Orient. Hrsg. Von Hans Wilhelm Haussieg. Ernst Klett Verl., Stuttgart

**Eliade**, Mircea (1994): Geschichte der religiösen Ideen. Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis. 4 Bde., 2. Aufl., Herder Verl. Freiburg u.a.

**Encyclopaedia Judaica** (1971): 17 Bde., Keter Publishing House. Ltd. Juresalem

**Encyclopedia of Qurʾān** (2001-2006): 6 Bde., General Editor Jane Dammen McAuliffe. Brill NV, Leiden

**Enzyklopaedie des Islam** (1913-1938): Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhmmedanischen Völker. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, W. Heffening, H. A. R. Gibb und E. Lévi-Provençal (Hrsg.), 5 Bde., Otto Harrassowitz, Leipzig, E. J. Brill, Leiden

**Fischer**, W (1972): Grammatik des klassischen Arabisch. Wiesbaden

**Gesenius**, W (1962): Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin u.a.

**Hauth**, Rüdiger [Hrsg.](1998): Kompaktlexikon Religionen. R. Brockhaus Verl., Wuppertal

**Ḥefnī**, ʿAbd al- Menʿim (1987): Muʿgam al-muṣṭalahāt al-ṣūfiyya. 2.Aufl., dār al-Masīra, Beirut

**Herlitz**, Dr. Georg/ **Kirschner**, Dr. Bruno (1927-1930): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Jüdischer Verl., Berlin

**Ibn Manẓūr**, Gamal ad-Dīn (1968): Lisān al-ʿarab. 15 Bde., Beirut

**Levy**, J (1963): Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. 4 Bde., Darmstadt

**Lurker**, Manfred (1984): Lexikon der Götter und Dämonen. Namen, Funktionen, Symbole/Attribute. Kröner Verl. Stuttgart

**Maier**, Johann/**Schäfer**, Peter (1981): kleines Lexikon des Judentum. Katholisches Bibelwerk Verl., Stuttgart

**Paret**, Rudi (1993): Der Koran. Kommentar und Konkordanz. W. Kohlhammer Verl. ,Stuttgart u.a.

**Wehr**, Hans (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch. 5Aufl., Wiesbaden: Otto Harrassowitz

## **6.2 Sekundärliteratur**

### **a) Deutsch- und englischsprachige Literatur**

**Albani**, Matthias(1994): Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch. Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn

**Andræ**, Tor (1918): Die Person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde. Arch. d'Etudes Orientales 28, Stockholm

**Avi-Yonah**, Michael (1962): Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz. Walter de Gruyter, Berlin

**Bacher**, W. (1970): Die Proömien der alten jüdischen Homilie. Beitrag zur Geschichte der jüdischen Schriftauslegung und Homiletik. Nr.1913, Gregg International Publishers Limited, Farnborough, England

**Barthel**, Manfred (1980): Was wirklich in der Bibel steht. 1.Aufl., Econ- Verl. Wien

**Belz**, Walter (1980): Die Mythen des Koran, der Schlüssel zum Islam. Claassen, Düsseldorf

**Berg**, Herbert (2000): The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period. Curzon Press, Richmond, Surrey, Great Britain

**Berkovits**, Eli L. (1963): Was ist der Talmud. 3. Aufl., Ner-Tamid-Verl., Frankfurt am Main

**Birkeland**, Harris (1956): The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam. Oslo

**Bosshard-Nepustil**, Erich (2005): Vor uns die Sintflut, Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9. W. Kohlhammer Verl., Stuttgart

**Börner-Klein**, Dagmar (2002): Rabbinische Kommentare zu Genesis 6,2-7. In: Der Kommentar in Antike und Mittelalter, Beiträge zu seiner Forschung, W. Geerlings, C. Schulze(Hrsg.), Leiden, Boston, Köln, 151-162

**Böwering**, Gehard (1994): Ibn al-Arabis Concept of Time. In: „Gott ist schön und Er liebt die Schönheit“ Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992. Hrsg. von Alma Giese und J. Christoph Bürgel. Peter Lang Verl., Berlin 71-91

**Bousset**, Wilhelm (1966): Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3. A. hrsg. von Hugo Greßmann, J.C. B. Mohr Verl., 4. Aufl. Tübingen

**Buhl**, Frants(1961): Das Leben Muhammeds; aus dem Dän. übers. von Hans Heinrich Schader. 3., unveränderte Aufl., Wiss. Buchges. Darmstadt

**Bürgel**, Johann Christoph (1991): Allmacht und Mächtigkeit, Religion und Welt im Islam. C.H. Beck Verl., München



**Busse**, Heribert (1988): Die theologischen Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation. Wiss. Buchges. Darmstadt

**Brockelmann**, Carl (1943): Geschichte der islamischen Völker und Staaten. 2. Aufl. Oldenburg, München

**Canova**, Giovanni (2001): The Prophet Noah in islamic Tradition. In: Essays in Honour of Alexander Fordor on his sixtieth Birthday. K. Dévény, T.Iványi (Hrsg.). Csoma de Körös Soc., Budapest, 1-20

**Dietrich**, Ernst, Ludwig (1948): Die „Religion Noachs“. Ihre Herkunft und ihre Bedeutung. In: Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte. Heft 4. Hans Joachim Schoeps (Hrsg.). Gräfe und Unzer Verl., Marburg, 301-315

**Dohmen**, Christoph /**Stemberger**, Günter (1996): Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln

**Drewermann**, Eugen (1981): Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil I, Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Ferdinand Schöningh Verl., München

**Eco**, Umberto (1987): Streit der Interpretationen. Mit einer Einleitung von Hans Jauf. Konstanz, UniversitätsVerl. Konstanz

**Egger**, Peter (2000): Verdienste vor Gott? Der Begriff *z'khut* im rabbinischen Genesiskommentar Bershit Rabba. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz. Univ-Verl., Freiburg

**Ego**, Beate (1989): Im Himmel wie auf Erden. Studium zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum. Mohr Verl., Tübingen

**Ehrmann**, Daniel (Hrsg.) (2004): Segen und Legenden aus Talmud und Midrasch. Eine Sammlung von Sagen, Legenden, Allegorien und Fabel. Marix Verl., Wiesbaden; neue gesetzte und überarbeitete Ausgabe nach der Ausgabe Wien 1880

**Elliger**, Karl (1978): Deuterjesaja, 1. Teilband, Jesaja 40,1-45,7, Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn

**Elshahed**, Elsayed (1983): Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqiaddīn an-Nağrānī. Klaus Schwarz Verl., Berlin

**Finkelstein**, Louis [Hrsg.] (1949): The Jews, their history, culture, and religion. Harper & Brothers, New York

**Foster**, Requala (2001): Methoden mittelalterlicher arabischer Qura'ānexegese am Beispiel von Q 53, 1-18. Klaus Schwarz Verl., Berlin

**Gadamer**, Hans-Georg (1984): Text und Interpretation. In: Text und Interpretation. Philippe Forget (Hrsg): Wilhelm Fink Verl., München, 24-56

- (1976) kleine Schriften I, Philosophie, Hermeneutik. 2. unveränd. Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

- (1972): Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 3., erweiterte Ausgabe, J. G. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

**Gardet**, Louis (1968): Der Islam. 1. Aufl. Bachem Verl., Köln

**Gätje**, Helmut (1971): Koran und Koranexegese. Artemis-Verl., Zürich u.a.

**Gero**, Stephen (1980): The Legend of the Fourth Son of Noah. In: The Harvard Theological Review. Vol. 73 (1980), 321-330.

**Giese**, Alma (2002): Ibn 'Arabī, Urwolke und Welt. Mystische Texte des großen Meister. Aus dem Arabischen übersetzt und hrsg. von Alma Giese, Beck Verl., München

**Goldberg**, Arnold (1999): Entwurf einer formalanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur. In: Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II. Hrsg. Von Margarete Schlüter und Peter Schäfer. Mohr Siebeck, Tübingen, 50-79

-(1999): Versuch über die hermeneutische Präsupposition und Struktur der Petiḥa. In: Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II. Hrsg. Von Margarete Schlüter und Peter Schäfer. Mohr Siebeck, Tübingen, 303-346

-(1997): Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrererzählung (bBer 61b). In: Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien. Hrsg. von Margarete Schlüter und Peter Schäfer. Mohr, Tübingen, 351-412

-(1997): Petiḥa und Ḥariza. Zur Korrektur eines Mißverständnisses. . In: Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II. Hrsg. Von Margarete Schlüter und Peter Schäfer. Mohr Siebeck, Tübingen, 297-303

-(1997): Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange? In: Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien. Hrsg. von Margarete Schlüter und Peter Schäfer. Mohr, Tübingen, 257-288

-(1997): Die Mühe Gottes. Die ethische Dimension des Schöpfungsaktes in der rabbinischen Theologie. In: Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien. Hrsg. von Margarete Schlüter und Peter Schäfer. Mohr, Tübingen, 162-169

- (1969): Untersuchung über die Vorstellung von der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur, Talmud und Midrasch. De Gruyter Verl., Berlin

**Goldmann**, Alain (1993): Die messianische Vision im rabbinischen Judentum. In: Messiasvorstellungen bei Juden und Christen. Ekkehard Stegemann (Hrsg.). W. Kohlhammer Verl., Stuttgart, 57-66

**Goldziher**, Ignaz (1987): Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung, Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft, Repr. d. Orig.-Ausg. Leipzig, Brockhaus

-(1970): Die Richtungen der islamischen Koranauslegungen. Erste Ausgabe 1920, Photomechanischer Nachdruck 1952, E. J. Brill, Leiden

-(1961): Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. In: Abh. D. Berliner Akad. D. Wissensch. Phil.-hist. Kl. Jg. 1915. Nr. 8. Berlin

-(1912): Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī. In: Der Islam 3, 213-247

-(1870): Zur Geschichte der Etymologie des Namen نوح. In: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd.24, Leipzig, 207-211

**Gradwohl**, Ronald (1986-1989): Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen. 4 Bde., Calwer Verl., Stuttgart

**Grimme**, Hubert (1907): Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. Druck und Verl. von Ferdinand Schöningh., Paderborn

**Grünwald**, H.I. (1989): Einblick in Bibel, Talmud und gelebtes Judentum. Besprechung einer Auswahl von Themen zur Judentumskunde. Mit einem Vorwort von Georg Kronawitter, Haag und Herchen Verl., Frankfurt am Main

**Irving**, Jacobs (1995): The midrashic proses: tradition and interpretation in rabbinic Judaism. 1. Aufl., Cambridge University Press, London

**Jacob**, Benno (1934): Das erste Buch der Tora, Genesis. Übers. von B. Jacob, Schocken Verl. Berlin

**Jacob**, Benno (1976)

**Juynboll**, Gautier H.A. (1969): The Authenticity of the Tradition Literature. Diskussions in Modern Egypt. Leiden

**Karpeles**, Gustav (1963): Geschichte der jüdischen Literatur, 4 Aufl., Graz Verl., Österreich

**Kedar**, Benjamin (1981): Biblische Semantik. Eine Einführung. Kohlhammer Verl. Stuttgart u.a.

**Khoury**, Theodor Adel (1981): Einführung in die Grundlagen des Islam. 2. Aufl., Styria, Graz Verl., Wien, Köln

**Kirste**, Reinhard (1991): Entwicklungslinien der Bibelauslegung – Chancen für ein sachgemäßes Koranverständnis? In: Gottes ist der Orient Gottes ist der Okzident. Udo Tworuschka (Hrsg.). Böhlau Verl., Köln, Wien

**Kister**, M. J. (1972): Hadith (ḥaddīṭhu ‘an banī isra’īl wala ḥaraġ). In: Israel Oriental Studies, Bd. 2, 215- 239

**Kippenberg**, Hans Gehard (1971): Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode. Walter de Gruyter Verl., Berlin, New York

**Klienke-Rosenberger**, Rosa (1941): Das Götzenbuch. Kitāb al-Aṣnām des Ibn Al-Kalbī. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von Rosa Klienke-Rosenberger. In Sammlung orientalistischer Arbeiten, 8. Heft. Otto Harrassowitz, Leipzig

**Krochmalnik**, Daniel (2001): Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum. Katholisches Bibelwerk Verl., Stuttgart

**Kuhn**, Peter (1987): Gottes Trauer in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch). E. J. Brill, Leiden

**Küng**, Hans (1991): Das Judentum. Piper Verl., München, Zürich

**Lau**, Israel Meir (1988): Wie Juden leben. Glaube. Alltag. Feste. Aus d. Hebr. übertr. von Miriam Magall. Gütersloher Verl.-Haus, Mohn

**Lauer**, Simon (1994): Rabbinische Erwägungen über Gottes Güte und Gerechtigkeit. In: Lebendiges Zeugnis 49, Bonifatiuswerk der Deutschen Katholiken iv Verl., Stuttgart: 104-109

**Levinson**, Pnina Navè (1987): Einführung in die rabbinische Theologie. 2. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

**Lewis**, Jack P. (1978): A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature. E. J. Brill, Leiden

**Mach**, Michael (1992): Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vor-rabbinischer Zeit. Mohr, Tübingen

**Mach**, R. (1957): Der Zaddik in Talmud und Midrasch. E.J. Brill, Leiden

**Maiberger**, Paul (1990): Das Alte Testament in seinen großen Gestalten. Matthias-Grünwald -Verl., Mainz

**McAuliffe**, Jane Dammen (1988): Quranic Hermeneutics, the View of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr. In: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān. Hrsg. von Andrew Rippen, Oxford, 46-62

**Moore**, George Foot (1927): Judaism in the first Centuries of the Christian Era. The age of the Tannaim. 3. Bde., Cambridge , Harvard University Press

**Müller**, Gottfried (1988): Die Barmherzigkeit Gottes. Zur Entstehungsgeschichte eines koranischen Symbols. In: Islamwissenschaftliche Studien. Axel Havemann/ Baber Johansen ((Hrsg.). E.J. Brill, Leiden, Köln, 334- 362

**Müller**, Klaus (1994): Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum. Institut Kirche und Judentum. Berlin

**Nagel**, Tilman (1994): Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. Beck Verl., München

-(1991): Ibn al-‘Arabī und das Asch’ritentum. In: Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. **Klöcker**, Michael/ Tworuschka, Udo (Hrsg.), Böhlau Verl., Köln, Wien, 207-248

**Neumann**, Wolfgang (1981): Der Mensch und sein Doppelgänger. Alter Ego-Vorstellungen in Mesoamerika und im Sufismus des Ibn ‘Arabī. Franz Steiner Verl., Wiesbaden

**Neusner**, Jacob (1987): Midrash as Literature. The Primacy of Documentary Discourse. University Press of America. Lanham, New York, London

**Neuwirth**, Angelika (1987): Koran. In: Grundriss der arabischen Philologie, Band 2, Literaturwissenschaft, Helmut Gätje (Hrsg.). Dr. Ludwig Reichert Verl., Wiesbaden, 96- 135

**Nissen A.** (1974): Gott und der Nächste im antiken Judentum. Mohr Verl., Tübingen

**Nöldeke**, Theoder (2000): Geschichte des Qor’āns. Drei Teilen in einem Band. Bearbeitet von Friedrich Schwally. 2 Aufl., Olms Verl., Hildesheim u. a.

**Oberhänsli-Widmer**, Gabrielle (1998): Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Peter Lang Verl., Bern

**Oegema**, Gerbern (1999): Zwischen Hoffnung und Gericht, Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum. Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn

**Paret**, Rudi (1976): Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. 4.Aufl., W. Kohlhammer Verl., Stuttgart u. a.

**Parrot**, André(1955): Sintflut und Arche Noahs; der Turm von Babel; Ninive und das alte Testament. Aus dem Franz. übers. von Ernst Jenni. Evangelischer Verl., Zollikon- Zürich

**Rebstock**, Ulrich (2002): Das Grabesleben. Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle. In: Islamstudien ohne Ende. **Brunner**, Rainer/ **Gronke**, u.a. Ergon Verl., Würzburg, 371-382

**Reinert**, Benedikt (1968): Die Lehre vom *tawakul* in der klassischen Sufik. In: Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift "der Islam", Bd.: N. F, 3. Bertold Spuler (Hrsg.). Walter de Gruyter Verl., Berlin

**Safrai**, Schmuël (1978): Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70-640). In: Geschichte des jüdischen Volkes Bd.1. Haim Hillel Ben- Sasson (Hrsg.). Beck Verl., München, 377-469

**Sarsowsky**, Abraham (1904): Die ethisch-religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum und Midraš. Diss. phil., K. Kirchhain, Druck von Max Schmiersow vorm. Zahn & Bandel

**Schäfer**, Peter (1989): Juden, Griechen, Römer. In: Geschichte der Juden von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Franz J. Bautz (Hrsg.). Beck Verl., München, 54-76

- (1983): Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung; katholisches Bibelwerk Verl., Stuttgart

- (1978): Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums. E. J. Brill, Leiden

- (1975): Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Berlin, New York

- (1972): Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur. Kösel-Verl., München

- (1970): Die Peticha – Ein Proömium? In: Kairos 12 (1970). Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Otto Müller Verl., Salzburg, 216-219

**Schimmel**, Annemarie (1990): Sufismus und Volksfrömmigkeit. In: Der Islam, III Islamische Kultur, Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit. W. Kohlhammer Verl., Stuttgart u.a., 157-267

- (1985): Mystische Dimensionen des Islam, die Geschichte des Sufismus. I Aufl., Eugen Dietrichs Verl., Köln

- (1981): Und Muhammad ist sein Prophet: die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit. 1.Aufl. Diederichs Verl., München

**Schöck**, Cornelia (1993): Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna. Kalus Schwarz Verl., Berlin

**Schumann**, Olaf H. (1988): Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur. 2., durchgesehene und erweiterte Aufl., Böhlau Verl., Köln, Wien

**Schwegler**, Theodor (1962): Die biblische Urgeschichte. 2 erweiterte Aufl., Anton Pustet Verl., München

**Segal**, Alan F. (1991): Bund in den rabbinischen Schriften. In: Kirche und Israel. Neukirchener theologische Zeitschrift, Heft 2., (1991), 147-162

**Sezgin**, Fuat (1967-2000): Geschichte des arabischen Schrifttums. 12Bde., E.J. Brill Verl., Leiden

**Setiawan**, Mohamad Nur Kholis (2003): Die literarische Koraninterpretation. Eine Analyse ihrer frühen Elemente und ihrer Entwicklung. (Inaugural-Dissertation), Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn

**Sigal**, Philip/**Mayer**, Günter (1994): Halaka und Leben. In: Das Judentum. Günter Mayer (Hrsg.), W. Kohlhammer Verl., Berlin, Köln, Stuttgart

**Smend**, Rudolf (1978): Die Entstehung des Alten Testaments. 1. Aufl., W. Kohlhammer Verl., Stuttgart

**Speight**, R. Marston (1988): The Funktion of the *ḥadīth* as Commentary on the Qurʾān, as Seen in the Six Authoritative Collections. In: Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān. Hrsg. von Andrew Rippen, (Hrsg.), 63-81

**Speyer**, Heinrich (1988): Die biblischen Erzählungen im Koran. 3. Nachdruck., Olms, Hildesheim.

**Spier**, Erich (1989): Der Sabbat. Institut Kirche und Judentum, Berlin

**Strack, L. Hermann** (1920): Einleitung in Talmud und Midrasch. 5. Aufl. Ch. Beck'sche Verl., München

**Stemberger**, Günter (1994): Der Talmud, Einführung- Text- Erläuterungen, 3., durchgesehene Aufl., Beck Verl., München

- (1992): Einleitung im Talmud und Midrasch, Einführung- Text- Erläuterungen, Beck Verl., München

- (1989): Midrasch, vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung- Text- Erläuterungen. Beck Verl., München

- (1983): Die Bedeutung des „Landes Israel“ in der rabbinischen Tradition. In: Kairos 25(1983). Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Otto Müller Verl., Salzburg, 23-56

- (1979): Das klassische Judentum, Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.). Beck Verl., München

- (1977): Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung. 1.Aufl., Beck, München

-(1975): Die Bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen. In : Kairos 17 (1975). Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Otto Müller Verl., Salzburg, 23-56

**Stichel**, Rainer (1979): Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferung in der außerkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst. Vandenhoeck & Ruprecht Verl., Göttingen

**Thoma**, C./**Lauer** S. (1991): Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1-63. Bern, Berlin

**Urbach** E. E. (1979): The Sages, their Concepts and Beliefs. 2Bde., Jerusalem

**Van Ess**, Josef (1991-1997): Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra; Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6.Bde, Walter de Gruyter Verl., Berlin

- (1975): Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung. In: Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Hrsg. Von Bertold Spuler, Neue Folge 7, Berlin/New York

**Vögtle**, Anton (1970): Das Neues Testament und die Zukunft des Kosmos. Patmos Verl., Düsseldorf.

**Wahle**, Hedwig (1972): Die Lehren des rabbinischen Judentums über das Leben nach dem Tod. In: Kairos 14 (1972). Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Otto Müller Verl., Salzburg 291- 309

**Watt**, W. Montgomery / **Welch**, Alford T.(1980-1990): Der Islam. 3 Bde., W. Kohlhammer Verl., Stuttgart et al.

**Weindiger**, Erich (1995): Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel. Pattloch Verl., Augsburg

**Wensinck**, A. J. (1916): The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth. (VNAW, Nieuwe Reeks 17, No. 1), Amstardam

**Westermann**, Claus (1972): Genesis 1-11. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

-(1981): Genesis. 2. Teilband, Genesis 12-36. Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn

**Wild**, Stefan (2001): Mensch, Prophet und Gott im Koran, muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne. Rhema Verl., Münster

**Zenger**, Erich (1983): Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte. Katholisches Bibelwerk Verl., Stuttgart

**Zimmerli**, Walter (1943) 1.Mose 1-11, die Urgeschichte. Zwingli Verl., Zürich



**Zirker, Hans** (1991): „Er wird nicht befragt ...“ (Sure 21, 23), Theodizee und Theodizeeabwehr in Koran und Umgebung. In: Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Klöcker, Michael/ Tworuschka, Udo (Hrsg.). Böhlau Verl., Köln, Wien, 409-424

**Zobel, Moritz** (1935): Der Sabbat, sein Abbild im jüdischen Schrifttum. Seine Geschichte und seine heutige Gestalt. Schocken Verl., Berlin

**Zunz, Leopold** (1966): Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt: ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte. 2., nach dem Handex. des Verf. berichtigte und mit einem Reg. vermehrte Aufl., reprograf. Nachdr. der Ausg. Frankfurt. Olms Verl., 1892 Hildesheim.

## **b) Arabische und hebräischsprachige Literatur**

**‘Abd al-Ġabbār, al-Qaḍī** (1969): Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa. Ed. ‘Abd al-Akarīm ‘Utmān. Maktabat Wahba, Kairo

**‘Abd al-Raḥīm, Moḥtār Marzūq** (2000): Al-daḥīl fī al-tafsīr. Derāsa wa-Taṭbīq. 1.Aufl., dār al-naḥḍa al-‘arabiya, Kairo

**Abu Šuhba, Muhammed Ibn Muhammed** (1992): Al-madḥal le-dirāsāt al-Qur’ān. 4.Aufl., maktabat al-sunna, Kairo

- (1987): Al-‘isra’īlyyāt wal-mauḍū‘āt. 4.Aufl., maktabat al-sunna, Kairo

**Abu Zaid, Nasr Ḥamed** (1998): Falsafat al-ta’wīl. Dirasah fī ta’wīl al-Qur’ān ‘ind Mohy ad-dīn Ibn ‘Arabī. 4.Aufl., al-markaz al-ṭaqāfī al-‘arabī, Beirut

- (1996)(a): Iškaliyyāt al-qirā’a wa-āliyyāt al-ta’wīl. 4.Aufl., al-markaz al-ṭaqāfī lel-ṭibā’a wal-našr wal-tawzi’, Beirut

- (1996)(b): Mafhūm al-naṣ, dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān. 3.Aufl., al-markaz al-ṭaqāfī lel-ṭibā’a wal-našr wal-tawzi’, Beirut

- (1995): Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī. 3.Aufl., maktabit madbūlī, Kairo

**Al-‘amiliy, Ġa‘far Murtaḍa**(1983): Al-ṣaḥīḥ min sirat al-nabī ṣalla Allāhu ‘alaihi wa-sallam. Dar našr qum, Qum

**Al-‘Aṭyar, Ḥusnī Josef** (1991): Al-bidā’iāt al-‘aūla lel-‘isra’īlyyāt fī al-‘islām. 1.Aufl., maktabat al-zahrā’, Kairo

**Al-‘Igī, ‘abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad**(1980): Al-mawāqif fī ‘ilm al-kalām. Maktabat al-mutanabī, Kairo

**Al-Qaṭṭān**, Mannaʿ (1996): Mabāhiṭ fī ʿulūm al-Qurʾān. 29 Aufl., muʿassasat al-resāla, Beirut

**Amīn**, Aḥmed (1969): Duḥa al-ʾislām. 10. Aufl., dār al-kitāb al-ʿarabī, Beirut.

**Baḡdādī**, abī Maṣṣūr ʿabd al-Qāhir (1982): Al-farq bayen al-firaq. 5 Aufl., dār al-ʾafāq al-ḡadīda, Beirut

**Biqalānī**, abī Bakr Muḥammed al-Ṭayīb (1957): Al-tamhīd fī al-rad ʿala al-mulḥida, al-muʿaṭṭila wal-rafiḍa wal-ḥawariḡ wal-muʿtazila. Ed. von Retshard Yu-sif markīṭī al-Yasuʿī. A-maktaba al-ṣarqīyya, Beirut

**Dahabī**, Muḥamad Ḥusain (1995): Al-tafsīr wal-mufasssirūn. 3 Bde., 6. Aufl., mak-tabat wahba, Kairo

**Fuda**, Maḥmūd Basyunī (1986): Naṣʾat al-tafāsīr wa-manāhiḡahu fī ḍauʾ al-maḍāhib al-ʾislāmīyya. 1. Aufl., maṭbaʿat al-ʾamānah, Kairo

**Ḡazālī**, abī Ḥamed Muḥmmmed ibn Muḥmmmed (1992): ʾIḡiyaʾ ʿulūm al-dīn. Ed. abī Ḥafṣ Sayyed ibn ʾIbrahīm ibn Ṣādiq ibn ʿAmrān. 5. Bde., 1. Aufl., dār al-ḥadīṭ, Kai-ro

-(1962): Tahāfut al-falāsifa. Maurice Bouyges (Hrsg.), al-maṭbaʿa al-kaṭulukiya, Beirut

**Ḡazzār**, Aḥmad Maḥmūd (2000): Faḡr al-dīn ar-Rāzī wal-taṣauf. Munṣaʾat al-maʿārif, Alexandria, Ägypten

**Ḡurḡānī**, ʿAbd al-Qāhir (1954): Asrār al-balāḡa. Helmut Ritter (Hrsg.), maṭbaʿat dār al-maʿārif, Istanbul

**Ḥaḡḡī Ḥalīfa** (1941-43): Kaṣf az-zunūn ʿan asmāī al-kutub wal-funūn. Hrsg. von Şerefettin Yaltakaya und Kilisli Rifat Bilge. 2 Bde., Istanbul (unter dem Titel: Kesf-ez-zenun)

**Ḥalafallāh**, Muhammed Ahmad (1999): Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qurʾān al-karīm. Kommentiert von khalīl ʿabd al-karām. 4. Aufl., Senāʾ lel-naṣr, Kairo

**Herr**, Mošeh Dawid (1974): Sin-at jisrael ba- imperia ha-romit li-or sifrut ḡazal. In: Jehudim wa-jahdut be-ʿyne ha-ʿolam ha-heleniṣṭi. leqeṭ mamarim 1., merkaz zalman ṣazar, Jerusalem

**Ḥawāḡah**, Aḥmad (1983): Allah wal-ʾinsān fī al-fikr al-ʿarabī wal-ʾislāmī. 1 Aufl., maṣṣūrāt ʾwaiydāt, Beirut

**Heinemann**, Jitṣhaq (1971): Darkhe ha-aggada. 2. Aufl., Masda, Jerusalem

**Ibn Ḥallikān** (1948): Wafayāt al-aʿyān wa anbāʾ al-zamān..Muḥmmad Muḡyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd (Hrsg.). 6 Bde., Kairo

**Ibn Ḥazm**, Abi, ‘Alī ibn Aḥmed (1975): Al-faṣl fī al-milal wal-’ahwa’ wal- niḥal. 3 Bde., 2. Aufl., dar al-ma’rifa, Beirut

**Ibn Hišām**, abu Muḥammad (1955): Al-sīra al-nabawiya. Dār Muṣṭafa al-bābī al-ḥalabī, Kairo

**Ibn Khaldun**, ‘Abd al-Raḥman Ibn Muḥamad Ibn Khaldun (ohne Datum): Muqaddemat ibn Khaldun. 3 Bde., maktabat lebnān, Beirut

**Ibn Muğāhid**, Abu Bakr Aḥmad (1972): Kitāb al-sab‘ah fī al-qirayyt. Ed. Sawqī Daif. Dār al-ma‘arif, Kairo

**Ibn Qutayyba**, al-Denawarī (ohne Datum): Ta’ wīl muḥṭalaf al-ḥadīṭ. Al-maṭba‘a al-’arabiyya, Bakistan

**Ibn Rušd**, abi al-Walīd Muḥammed (1973): Kitāb faṣl al-maqāl wa-taqrīr ma bay-en al-ššari‘a wal-ḥikma min itīšāl. 3. Aufl., dār al-mašriq, Beirut

**Ibn Taymiyya**, Taqī al-Dīn Aḥmad (1981-1982): Dar’ ta‘āruḍ al-‘aql wal-naql. Ed. Muḥamad Rašād Sálīm. 10 Bde., 1. Aufl., maṭba‘at gāmi‘at al-’imām Muḥamad Ibn Su‘ūd. Riad

- (ohne Datum): Al-Fatāwa. Mağmū‘at fatāwa šaiḥ al-’islām Aḥmad Ibn Taymiyya. Zusammengestellt von ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥamed Qāsim. Al-riyāsa al-‘āma le-šī‘ūn al-ḥaramain al-šarīfain, Saudia Arabien

**‘Imāra**, Muḥammed (1972): Al-mu‘tazila wa-muškilat al-ḥuriya al-’insaniya. Al-mu‘asasah al-‘arabiya lel-dirasāt, Beirut

**Ismā‘īl**, Muhammed Bakr (1999): Dirasāt fī ‘ulūm al-Qur’ān. 2 Aufl., dār al-manār, Kairo

-(1991): Ibn Ġarīr al-Ṭabarī wa manḥağahu fī al-tafsīr. Dār al-manār, Kairo

**Naššār**, ‘Alī Samī (1999): Naš‘at al-fikr al-falsafī fī al-’Islām. Dār al-ma‘rifa, Alexandria (Ägypten)

**Nifirri**, Muḥammed ibn ‘abd al-Ġabbar (1934): Kitāb al-mawāqif wal-muḥaṭabāt. Ed. Arbery. Maktabat al-muṭanna, Bagdad

**Rāzī**, Faḥr al-Dīn Muḥammed ibn ‘Umar (1981): ‘Ismat al-’anbyya’. 1. Aufl., dār al-kutub al-‘ilmiya, Beirut

- (1978): ‘Itiqadāt firaq al-muslimīn wal-mušrikīn. Ed. Ṭaha ‘abd al-Ra’ūf Sa‘d. Maktabat al-kulliyāt al-azhariya, Kairo

-(1986): Al- arba‘īn fī uṣūl al-dīn. Ed. Aḥmad Ḥiğāzī. Maktabat al-kulliyāt al-azhariya, Kairo

- (ohne datum): Muḥašil afkār al-mutaqadimīn wal-muta’ahirīn. Ed. Ṭaha ‘Abd al-Ra’ūf. Maktabat al-kuliyāt al-azhariya, Kairo

**Šabrī**, Mušṭafa (1352 n. H./ 1933 n.Chr.): Mauqif al-bašar taḥta sulṭān al-qadar. 1.Aufl., al-maṭba‘a al-salafiya, Kairo

**Šahrastānī**, abī el- Faṭḥ Muḥammed Ibn abi al-Qāsem ‘Abd al-Karīm (ohne Datum): Al-milal wal- niḥal. 2 Teile in einem Band. Al-maktaba al-tawfiqiya, Kairo

**Šahrūr**, Muḥamad (1992): Al-Kitāb wal-Qur’ān, Qirā’a mu‘āšira. 1.Aufl., šarikat al-maṭbū‘āt lel-tawzī‘ wal-našr, Beirut

**Sarrağ**, Abu-Našr ‘Abdallah Ibn ‘Alī (1960): kitāb al-luma‘. Ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd und Ṭaha ‘Abd al-Bāqī Surūr. Dār al-kutub al-ḥadīṭa, Kairo.

**Suyuṭī**, Ġalāl al-Dīn ‘abd al-Raḥmān ibn abī Bakr (2000): Al-Durr al-mantūr fī al-tafsīr al-ma’tūr. 7. Bde., 1. Aufl., dār al-kutub al-‘ilmiya, Beirut

-(1992): Al-ḥawī lel-fatāwī. fī el-fiqh wa-‘ulūm al-tafsīr wal-ḥadīṭ wal-‘uṣūl wal-naḥw wa-sā’r al-funūn. 2 Bde., 1.Aufl., dār al-gīl, Beirut

-(1952): Al-‘itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān. 3. Aufl., maṭba‘at al-bābī al-ḥalabī, Kairo

**Qandīl**, Ahmmed, ‘Abd al-Rāziq (1984): Al-‘aṭar al-‘islāmī fī al-fikr al-dīnī al-yahūdī. Dār al-tūrāt, Kairo

**Quṭb**, Sayyed (1968): Ma‘ālim fī al-ṭarīq. Maktabat wahba, Kairo

**Taftāzānī**, Sa‘d al-Dīn Mas‘ūd Ibn ‘Umar Ibn ‘Abd-Allah (2001): Šarḥ al-maqāšid. Ed. Ibrahīm Šams al-dīn. 1.Aufl., dār al-kutub al-‘ilmiya, Beirut

**Taftāzānī**, Abu al-Wafa al-Ġunīmī (1979): Madḥal ila al-ṭašawf al-‘islāmī. Dār al-ṭaqāfa, Kairo

**Urman**, Dan (1985): Kalkalat ha-qehilot ha-jehodiyot ba-golan bi-tequfat hamišnah we ha-talmud. In: jehudim ba-kalkalah. Ed. Naḥum Gross. Merkaz zalman šazar, Jerusalem, 27-34

**Zaoui**, Šalom (1993): Meqorot jehudiim ba-quran. Dvir Verl., Jerusalem

**Zarkašī**, Badr ad-dīn Muhammed ibn ‘Adullah (2001): Al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān. 3 Bde., Ed. Mušṭafa ‘Abd al-Qādir ‘Aṭa. Dār al-kutub al-‘ilmiya, Beirut

**Zarzūr**, ‘Adnān Muhammed (1969): Mūtašābih al-Qur’ān. Dirāsah maudū‘iya. 3. Aufl., maktabat dār al-faṭḥ, Damaskus

**Zurqānī**, Muḥammed Ibn ‘Abd al-Bāqī (1983): Muḥṭašar al-maqāšid al-ḥasna fī bayān kaṭīr min al-‘aḥādīṭ al-muštahra. 2 Aufl., al-maktab al-mašrī, Kairo

## 7 Abkürzungen

Am	Amos
AZ	‘Aboda Zara
BA	Babylonische Amoraer (Die Zahlen zeigen die Generation)
BB	baba batra
Ber	Berakhot
bT	Der babylonische Talmud
1.Chr	1.Chronik
2.Chr	2. Chronik
Dan	Daniel
Erub	Erubin
Est	Ester
GenR	Genesis Rabba od. Midrasch Rabba
Hes	Hesekiel
Hul	Ḥulin
J	Jahwist
Jer	Jeremia
Jes	Jesaja
Klg	Klaglieder
1Ko	1 Korinther
2Ko	2 Korinther
M	Mischna
Meg	Megila
Neh	Nehemia
Qid	Qiddušin
P	Priesterschrift
PA	Palästinensische Amoraer (die Zahlen zeigen die Generation)
PRE	Pirqe de Rabbi Eliezer
Ps	Psalmen
Qoh	Qohelet (Ecclesiastes od. Prediger Salomo)
R	Rabbi
RH	Roš Hašana
Ri	Richter
Sa	Sacharja
Sanh	Sanhadrin
Schab	Šabbat
1 Sm	1.Samuel
2 Sm	2. Samuel
Suk	Sukka
T	Tanna (Die Zahlen zeigen die Generation)
Zeb	Zebaḥim

## 8 Anhang

### a) Transkribierungsliste für die hebräischen Laute

Buchstabe	Laut	Lautwert
א	a	Wie a od. Stimmlos
ב	b od. w	wie b oder w
ג	g	wie g
ד	d	wie d
ה	h	wie h
ו	u od. o oder w	wie u od. o od. w wie Wagen
ז	z	wie stimmhaftes s, wie Rose
ח	ḥ	kräftig gehauchtes h
ט	ṭ	emphatisches stimmloses t
י	J	wie j
כ	k oder (kh)	wie k oder Ach-Laut, wie 'Nacht'
ל	l	wie l
מ	m	wie m
נ	n	wie n
ס (ש)	s	wie s
ע	ʿ	gepresster Kehllaut
פ	p od (ph)	wie p od. f.
צ	ts	wie z
ק	Q	wie q
ר	r	wie r
ש	š	sch-Laut, wie schön
ת	t	wie t

Keine dageš od. ḥaṭaf-Laute.

### b) Transkribierungsliste für die arabischen Laute

Buchstabe	Laut	Lautwert
أ	a, ā	Wie a, ā oder Stimmabsatz im Deutschen Beamter oder Theater
ب	b	wie b
ت	t	wie t

ث	t	stimmloses th, wie im Englischen `three`
ج	ǧ	stimmhaftes ğ, wie im Englischen `College`
ح	ħ	kräftig gehauchtes h
خ	ħ	immer Ach-Laut, wie `Nacht`
د	d	wie d
ذ	ḏ	stimmhaftes the, wie im Englischen `father`
ر	r	wie r
ز	z	stimmhaftes s, wie Rose
س	s	scharfer ß-Laut, wie reißen
ش	š	sch-Laut, wie schön
ص	ṣ	emphatisches stimmloses s
ض	ḍ	emphatisches stimmhaftes d
ط	ṭ	emphatisches stimmloses t
ظ	ẓ	emphatisches stimmhaftes ḏ
ع	‘	gepresster Kehllaut
غ	ǧ	stimmhaft. Ch, entspricht fast dem Zäpfchen-r
ف	f	wie f
ق	q	emphatisches stimmloses k
ك	k	wie k
ل	l	wie l
م	m	wie m
ن	n	wie n
هـ	h	wie h, wird auch im Silbenschluss gesprochen
و	u oder ū	kurzes und langes u
ى	i oder ī	kurzes und langes i

Mit wenigen Veränderungen zitiert nach Borg, Tawfik (1999): Modernes Hocharabisch. Lehrbuch für Ausländer. Konversationskurs. Band 1-Grundstufe. 4. Aufl., Hamburg: Borg S. 11f.